I. Versuche der kategorialen Erfassung der ständischen Gesellschaft

Otto Gerhard Oexle

Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters

I

„Die Gesellschaft des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit begriff sich als eine Ständegesellschaft, in der jeder einzelne durch Geburt oder Privileg Mitglied eines Standes war und aufgrund dieser Zugehörigkeit Anspruch auf die von einem Stand monopolisierten Lebenschancen besaß", so stellte jüngst R. van Dülmen fest[1] und bestimmte dabei ‚Stand' im Anschluß an J. Kocka als „eine gesellschaftliche Großgruppe, die sich durch eigenes Recht, durch ein bestimmtes Maß der Teilhabe an der politischen Herrschaft, durch eine besondere Form materieller Subsistenzbegründung und spezifisches Prestige (‚Ehre') von anderen Ständen unterscheidet"[2]. Nach der bekannten Definition Max Webers, welche auch dieser Bestimmung des ‚Ständischen' und der Ständegesellschaft zugrunde liegt, ist ‚Stand' eine Gruppe von Menschen, die sich in einer ‚ständischen Lage' vorfinden; sie wird definiert durch Lebensführungsart, formale Erziehungsweise, Abstammungs- und Berufsprestige und drückt sich vor allem

[1] *Richard van Dülmen,* Entstehung des frühneuzeitlichen Europa 1550–1648 (Fischer Weltgeschichte 24, Frankfurt a. M. 1982) 102. – Der vorliegende Beitrag entstand gleichzeitig mit einem anderen über ‚Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter', der in einem von F. Graus herausgegebenen Band ‚Mentalitäten im Mittelalter' (Vorträge und Forschungen 35, 1987) erschien. Beiden Beiträgen lagen Tagungsvorträge zugrunde, die entsprechend dem Tagungsthema und dem Teilnehmerkreis unterschiedliche Ziele verfolgten. Gleichwohl finden sich bestimmte Gedankengänge in beiden Beiträgen. Dies war beabsichtigt.

[2] *Jürgen Kocka,* Stand – Klasse – Organisation. Strukturen sozialer Ungleichheit in Deutschland vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert im Aufriß, in: *Hans-Ulrich Wehler* (Hg.), Klassen in der europäischen Sozialgeschichte (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1456, Göttingen 1979), 137–165, 138.

in Connubium und Kommensalität aus, d.h. im Heirats- und Freundschaftsverhalten[3]. Im Gegensatz zur „rein ökonomisch bestimmten ‚Klassenlage'" bezeichnete Weber die ‚ständische Lage' als „typische Komponente des Lebensschicksals von Menschen, welche durch eine spezifische ... soziale Einschätzung der ‚Ehre' bedingt ist, die sich an irgendeine gemeinsame Eigenschaft vieler knüpft" und ihren Ausdruck vor allem in der „Zumutung einer spezifisch gearteten Lebensführung" an jeden findet, der diesem Kreis angehört oder angehören will[4]. Es ist mit J. Kocka festzuhalten, daß die Unterschiede zwischen verschiedenen Ständen nicht nur durch „übergreifende rechtliche Regelungen", sondern auch durch „verbindliche Weltdeutungen" fixiert sind[5]. Gerade dieser Sachverhalt, der in Max Webers vielzitierter Definition des ‚Standes' fehlt, hat indessen eine grundlegende Bedeutung, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden. Sie verweisen zwar auf das Beispiel der ständischen Gesellschaft des Mittelalters und hierbei wiederum auf ganz bestimmte Formen ständischen Denkens, können aber gleichwohl vielleicht auch allgemein konstitutive Elemente ständischer Gesellschaften sichtbar werden lassen, die nicht nur im Mittelalter gegeben waren.

Ständische Gesellschaften sind demnach auch konstituiert und charakterisiert durch ein Bild der Welt und der Gesellschaft, das metaphysisch begründet ist. Anders gesagt: sie sind dadurch mit konstituiert, daß der für das Selbstverständnis ständischer Gesellschaften zentrale Begriff des ‚Standes' (‚ordo') ein metaphysischer Begriff ist. Es wäre dann zu fragen, welche Bedeutung diesem konstitutiven Faktor unter den anderen, zum Beispiel den in Max Webers Definition genannten, zukommt und in welchem Verhältnis er zu ihnen steht.

Mit diesen Feststellungen wird zugleich ein Problem von großer Bedeutung für die Beurteilung ständischer Gesellschaften berührt: die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung ständischer Gesellschaften und dem Urteil des Historikers über sie[6]. Diese Frage hat R. van Dülmen unlängst im Sinne eines kontradiktorischen Gegensatzes beantwortet: „Die frühneuzeitliche Ständeordnung empfand sich als ein System sozialer Harmonie und des Ausgleichs ständischer Interessen, war aber nichts anderes als ein System sozialer Ungleichheit, das die steigenden sozialen Konflikte verdeckte ..."[7]. Es steht dem Mediävisten kein Urteil

[3] *Max Weber,* Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe (Tübingen [5]1972) 179. Vgl. auch *Pierre Bourdieu,* Klassenstellung und Klassenlage, in: *Ders.,* Zur Soziologie der symbolischen Formen (Frankfurt a.M. 1970) 42–74.

[4] *Weber,* Wirtschaft und Gesellschaft, 534f.

[5] *Kocka,* Stand, 139.

[6] Vgl. zu dieser Frage außer dem oben Anm. 2 genannten Sammelband ‚Klassen in der europäischen Sozialgeschichte' auch die Beiträge in *Roland Mousnier* (Hg.), Problèmes de stratification sociale (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris – Sorbonne, Série ‚Recherches', t. 43, Paris 1968); *D. Roche – C. E. Labrousse* (Hg.), Ordres et classes (Congrès et Colloques 12, Paris – La Haye 1973); *Albert Zimmermann* (Hg.), Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, 2 Bde. (Miscellanea Mediaevalia 12, Berlin – New York 1979).

[7] *van Dülmen,* Entstehung des frühneuzeitlichen Europa, 103.

darüber zu, was die Gesellschaft der Frühen Neuzeit als Ständegesellschaft[8] ‚eigentlich' war. Wohl aber darf er, im Hinblick auf ganz gleichartige Probleme bei der Beurteilung mittelalterlicher Gesellschaften, darauf hinweisen, daß die einfache dichotomische Gegenüberstellung von historischer Selbstbedeutung und geschichtswissenschaftlicher Fremddeutung im Sinne des kontradiktorischen Gegensatzes eines „Systems sozialer Harmonie", das in Wirklichkeit jedoch „nichts anderes" (!) gewesen sei als ein „System sozialer Ungleichheit", eher moderne Bewußtseinslagen reproduziert, als daß es der Komplexität der Bedingungen geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis entspricht. Dasselbe Problem begegnet selbstverständlich, wie schon angedeutet, auch im Rahmen der Mediävistik, wovon noch die Rede sein wird[9].

Es sollen zunächst die Grundannahmen ständischer Deutungen des sozialen Ganzen und sozialer ‚Ordnung', es sollen die allen ständischen Gesellschaften in ihrem Selbstverständnis eigentümlichen Grundmuster der Wahrnehmung von ‚Welt' und ‚Gesellschaft' erörtert werden, welche keineswegs auf das Mittelalter oder die frühe Neuzeit beschränkt sind. Deshalb sei hierzu ein Text herangezogen, der die antike Version jenes Schemas der Deutung sozialer Wirklichkeit bietet, das uns im Folgenden in seiner mittelalterlichen Geschichte noch eingehender beschäftigen wird: das Deutungsschema der funktionalen Dreiteilung.

Die funktionale Dreiteilung ist nämlich die Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung in Platos ‚Politeia', in der zwar alle Menschen Brüder sind, Gott aber gleichwohl die einen zu Herrschern, die anderen zu deren Helfern, wieder andere zu Bauern, Handwerkern und Arbeitern gemacht hat, indem er bei ihrer Geburt jeweils Gold, Silber oder Eisen beimischte. Die Metapher der Metallsorten verdeutlicht die Rangfolge dieser drei Stände und ihrer erwerbenden, beschützenden und ratenden Funktion[10], wobei der „erwerbende Stand" die Subsistenz für die beiden anderen aufzubringen hat. Mit dieser metaphysisch begründeten Sozialordnung verband Plato die Erörterung der später so benannten vier Kardinaltugenden Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit oder Mäßigung und Gerechtigkeit. Weisheit und Tapferkeit sind den ersten beiden Ständen als Norm zugeordnet. Besonnenheit als Selbstbeschränkung und Mäßigung der Begierden soll allen Ständen der Polis eigen sein, weil sie Einigkeit schafft; denn Besonnenheit ist Einsicht in das Wesen der Ständeordnung und in die Verschiedenartigkeit und Verschiedenwertigkeit der Stände. Aber gerade deshalb ist Besonnenheit die vor allem dem dritten, dem „erwerbenden Stand" zugewiesene und ange-

[8] Dazu z. B. die zahlreichen Studien und Darstellungen von *Roland Mousnier*, Les hiérarchies sociales de 1450 à nos jours (L'historien 1, Paris 1969); *Ders.*, Les concepts d'»ordres«, d'»états«, de »fidélité« et de »monarchie absolue« en France de la fin du XVe siècle à la fin du XVIIIe, in: Revue historique 247 (1972) 289–312; *Ders.*, Les institutions de la France sous la monarchie absolue 1598–1789, t. 1: Société et Etat (Paris 1974). Zur Begriffsgeschichte: *William H. Sewell*, Etat, Corps, and Ordre: Some Notes on the Social Vocabulary of the French Old Regime, in: Festschrift für Hans Rosenberg (Göttingen 1974) 49–68, sowie die Ausführungen von *Werner Conze* und *Rudolf Walther* in dem Art. ‚Stand, Klasse', in: *Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck* (Hgg.), Geschichtliche Grundbegriffe 6 (im Druck).

[9] S. unten Abschnitt II.

[10] Plato, Politeia 415a–d; 434b–c; vgl. 543c und 547a.

messene soziale Norm[11]. Gerechtigkeit schließlich wird verwirklicht, indem jeder Stand „das Seinige“ tut, nämlich das, „wozu er sich seiner Natur nach am geschicktesten eignet“. Die umfassende Lebensnorm für alle Glieder dieser ständischen Gesellschaft, für „Kinder und Frauen, Unfreie und Freie, Arbeitende und Herrschende und Beherrschte“ lautet also: „das Seinige tun und sich nicht in vielerlei einmischen“[12]. Das Überschreiten der Ständegrenzen, das Sicheinmischen in die Tätigkeiten der jeweils anderen Stände, der Tausch der Funktionen und die „Vieltuerei“ (das ‚polypragmonein‘) hingegen ist „der größte Schaden“ für die Polis „und kann mit vollem Recht Frevel genannt werden“[13].

Reflexion über Stände, über die richtige Ordnung der Gesellschaft, ist demnach also Reflexion über die Ordnung insgesamt, über die Welt im ganzen, darüber, wie das Viele und Verschiedene, das ist, zusammengefügt ist zu einer gestalthaften Gesamtheit, einem Kosmos. Stände-Reflexion wurzelt also in Metaphysik, ja, sie ist Teil der Metaphysik. Sie geht aus von der Annahme, daß die Welt ein von Gott in glücklicher Weise geordnetes Ganzes ist, dessen einzelne Teile in ihrem wechselseitigen Verhältnis untereinander sich nach Stufungen unterscheiden, also ungleich sind, und doch zugleich oder besser: gerade dadurch in Eintracht und Harmonie zu einem Ganzen sich fügen. Das Prinzip dieser Welt (mitsamt der in ihr beschlossenen sozialen Ordnung) ist also das der Harmonie durch Ungleichheit. „Die Ordnung des Geschaffenen“ (ordo creaturarum) ist „von der Spitze bis ganz hinunter in angemessenen Stufen angelegt“, so schreibt später Augustinus[14], der mit seiner Schrift ‚De ordine‘ aus dem Jahr 386 in gleicher Weise die antike ordo- und Ständereflexion zusammenfaßte und damit für Jahrhunderte unübertroffen den Ausgangspunkt aller späteren Ständereflexionen schuf[15]. Berühmt ob ihrer Prägnanz und bedeutsam wegen ihrer Wirkung ist auch Augustins Definition von ‚ordo‘ im Sinne der ‚Ordnung‘ der Welt als Kosmos wie im Sinne des einzelnen ‚Standes‘: „Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio“, also „die Anordnung gleicher und ungleicher Dinge, die jedem einzelnen den ihm zukommenden Ort anweist“. Die „Ruhe des Geordnetseins aller Dinge“ aber ist der Friede („pax omnium rerum tranquillitas ordinis“). Friede ist also das „geordnete Zusammenstimmen der Teile“ in Eintracht (concordia)[16]. Dies gilt für die Welt im ganzen ebenso wie für das Zusammenleben der Menschen. Auch für

[11] Ebd. 427e–432a.

[12] Ebd. 433a, 433d.

[13] Ebd. 434b–c: „... wenn ein Handwerker oder einer, der sonst ein Gewerbsmann ist seiner Natur nach, hernach, aufgebläht durch Reichtum oder Verbindungen oder Stärke oder etwas dergleichen, in die Klasse der Krieger überzugehen sucht, oder einer von den Kriegern in die der Berater und Hüter, ohne daß er es wert ist, und diese dann ihre Werkzeuge und ihre Ehrenstellen gegeneinander vertauschen, oder einer und derselbe dies alles zu verrichten unternimmt: dann, denke ich, wirst auch du der Meinung sein, daß solcher Tausch und Vieltuerei hierin der Stadt zum Verderben gereicht. – Auf alle Weise freilich. – Also dieser drei Klassen Einmischerei in ihr Geschäft und gegenseitiger Tausch ist der größte Schaden für die Stadt und kann mit vollem Recht Frevel genannt werden? – Offenbar.“

[14] *Augustinus,* De libero arbitrio III, 9, 25 (Migne, Patrologia latina 32) 1283.

[15] Gedruckt in: Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 63 (1922) 121–185.

[16] *Augustinus,* De civitate Dei XIX, 13 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 40/2) 395.

die gesellschaftliche Ordnung gilt der Grundsatz der ‚Harmonie durch Ungleichheit'. Und diese Ordnung der Welt schafft zugleich die Bedingungen der Möglichkeit einer wahren Erkenntnis dieser Ordnung. Die Welt ist als ‚ordo' geschaffen, und weil ‚Ordnung' der Wesenszug der Wirklichkeit ist, ist in dieser Ordnung zugleich die Möglichkeit ihrer Intelligibilität begründet. Und deshalb wiederum erschließen sich aus dem Erkennen die Maximen des richtigen Handelns. Das Wissen der Ordnung bindet das Handeln an sie und begrenzt den Menschen auf diese Weise in der Ordnung seines eigenen Lebens und seines Standes[17].

Stände-Reflexion verbindet also Metaphysik, Erkenntnislehre und Ethik in einem wechselseitigen Begründungszusammenhang. Dessen Grundannahme ist die der ‚Harmonie durch Ungleichheit'. Daraus ergibt sich als Norm des Handelns das Sichbescheiden des einzelnen in seinem Stand, das Sichbescheiden der einzelnen Stände untereinander und die Pflicht zum einträchtigen Zusammenwirken. Die Überschreitung dieser Ständegrenzen aber, die Vermischung der Stände und ihrer jeweils zugewiesenen Aufgaben und Funktionen ist – noch einmal mit den Worten Platos – „der größte Schaden" und ein „Frevel", weil dies nicht nur gegen die gesellschaftliche Ordnung, sondern gegen die Ordnung der Welt als Kosmos verstößt.

Von diesen Grundlagen her hat sich die Stände-Reflexion sowohl in der Antike wie im Mittelalter in drei Erscheinungsformen verwirklicht, wobei sich vielfach eine unmittelbare Kontinuität abzeichnet[18]: in Soziallehren, in Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit und in Sozialmetaphern. Es gibt eine Tradition ständischer Soziallehren bei Plato, bei Aristoteles, bei Cicero, um nur diese zu nennen. Vieles davon findet sich wieder in den Soziallehren des Apostels Paulus[19]. In der Spätantike und der Zeit des Übergangs zum Mittelalter folgten Augustinus und ein Jahrhundert nach diesem der heute vergessene, für das Mittelalter und zum Teil noch für die frühe Neuzeit jedoch außerordentlich wichtige sog. Pseudo-Dionysius Areopagita[20]. An die Soziallehren des Hochmittelalters sei mit der Erwähnung der Namen von Bonaventura und Thomas von Aquin erinnert[21]. Sozialmetaphern und Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit sind von diesen Soziallehren zu unterscheiden. Sozialmetaphern sind Definitionen der Gesellschaft mit Hilfe eines Bildes, gewissermaßen die „Abbreviatur

[17] Darüber im Hinblick auf die ordo-Lehre Augustins in ‚De ordine' und später: *Josef Rief,* Der Ordobegriff des jungen Augustinus (Paderborn 1962); *Kurt Flasch,* Augustin. Einführung in sein Denken (Stuttgart 1980) 87 ff., 104 ff.

[18] Vgl. dazu den Überblick bei *Otto Gerhard Oexle,* Art. ‚Stand, Klasse (Antike und Mittelalter)', in: *Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck* (Hgg.), Geschichtliche Grundbegriffe 6 (im Druck).

[19] Bes. in 1 Kor. 12, s. *Oexle,* Art. ‚Stand, Klasse', Abschnitt IV/2.

[20] Zu Augustinus s. oben Anm. 15 und 17. Zu Ps.-Dionys: *René Roques,* L'univers dionysien (Paris 1954); *Ders.,* Introduction zu: Denys l'Aréopagite, La hiérarchie céleste (Sources chrétiennes 58, Paris ²1970) Vff.; *Gerard O'Daly,* Art. ‚Dionysius Areopagita', in: Theologische Realenzyklopädie 8 (1981) 772–780.

[21] *Robert Linhardt,* Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin (Freiburg i. Br. 1932); *Werner Dettloff,* Himmlische und kirchliche Hierarchie bei Bonaventura, in: Soziale Ordnungen (wie Anm. 6), Bd. 1, 41–55. Noch nicht überholt ist die Gesamtdarstellung von *Ernst Troeltsch,* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1922, Nachdruck Aalen 1965).

eines Bedeutungsumfanges, ... dessen sachliche oder theoretische Darstellung sehr viel mehr Worte notwendig machen würde"[22]. Die wichtigste aller Sozialmetaphern ist ohne Zweifel die Körpermetapher, was für die Antike wie für das Mittelalter gilt[23]. Ihr darf die Metapher der ‚militia' an die Seite gestellt werden, die Deutung des menschlichen Lebens und Handelns als Kriegsdienst und Kampf; sie ist ebenfalls antiker Herkunft, hat dann aber – vor allem wegen ihrer Verwendung bei Paulus (2 Kor. 10, 3 f. und Eph. 6, 10 ff.) – im Mittelalter eine ungewöhnliche Bedeutung erreicht und vielschichtige Verwendungen erfahren[24]. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit schließlich sind explizitere begriffliche Konstrukte, welche soziale Gegebenheiten benennen, ordnen und interpretieren wollen[25]. Zu ihnen gehört die funktionale Dreiteilung. Sie gliedert – in den Begriffen des Mittelalters ausgedrückt – die Menschen nach den drei ordines jener, die beten (oratores), jener, die kämpfen und Waffen führen (bellatores), und jener, die arbeiten (laboratores)[26].

Bevor wir uns der Geschichte dieses Schemas und seiner Bedeutung für das Ständedenken im Okzident zuwenden, sind zwei Hinweise tunlich, welche die Grenzen des ständischen Denkens im Mittelalter betreffen.

Will man das Ständedenken und die Wirklichkeit ständischer Bildungen im Mittelalter angemessen beurteilen, so ist einmal zu berücksichtigen, daß im Neuen Testament nicht nur, wie schon angedeutet, antike Traditionen des Ständedenkens mit neuer Begründung und in neuem Zusammenhang weitergeführt werden; vielmehr findet sich im Neuen Testament bekanntlich auch der radikale Widerspruch gegen

[22] *Hugo Friedrich,* Epochen der italienischen Lyrik (Frankfurt a. M. 1964) 648.

[23] *Tilman Struve,* Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 16, Stuttgart 1978); *Gerhard Dohrn-van Rossum* und *Ernst-Wolfgang Böckenförde,* Art. ‚Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper', in: *Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck* (Hgg.), Geschichtliche Grundbegriffe 4 (1978) 519–622.

[24] Iob 7,1: „Militia est vita hominis super terram"; Seneca, ep. 96,5: „vivere militare est". Zur Geschichte der Metapher *Adolf von Harnack,* Militia Christi (1905, Nachdruck Darmstadt 1963); *Andreas Wang,* Der ‚Miles Christianus' im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition (Mikrokosmos 1, Bern – Frankfurt a. M. 1975). Zur antiken militia-Metapher bes. *H. Emonds,* Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der militia spiritualis in der antiken Philosophie (1938), wieder abgedruckt in der Neuausgabe des Buches von *A. v. Harnack,* 131 ff. Zur antik-mittelalterlichen Kontinuität *Jean Flori,* L'idéologie du glaive. Préhistoire de la chevalerie (Travaux d'histoire éthico-politique 43, Genève 1983).

[25] Über diesen Begriff *Otto Gerhard Oexle,* Die funktionale Dreiteilung der ‚Gesellschaft' bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter, in: Frühmittelalterliche Studien 12 (1978) 1–54, 7 mit Anm. 30 und *Ders.,* Deutungsschemata (wie oben Anm. 1) Abschnitt I.

[26] Von den überaus zahlreichen Titeln zu diesem Schema sei hier nur genannt: *Georges Duby,* Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme (Paris 1978); *Oexle,* Die funktionale Dreiteilung (wie oben Anm. 25); *Ders.,* Die ‚Wirklichkeit' und das ‚Wissen'. Ein Blick auf das sozialgeschichtliche Œuvre von Georges Duby, in: Historische Zeitschrift 232 (1981) 61–91, bes. 73 ff.; *Ders.,* Deutungsschemata (wie oben Anm. 1) Abschnitt IV; *Ottavia Niccoli,* I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia di un'immagine della società (Saggi 607, Torino 1979); *Jacques Le Goff,* Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale, in: Annales E. S. C. 34 (1979) 1187–1215; *Flori,* L'idéologie du glaive, 121 ff., 158 ff.

jegliche Art ständischen Denkens und die Aufhebung allen Ständewesens[27]. Es sei erinnert an die Verurteilung des Besitzes, an die positive Bewertung der Armut und der körperlichen Arbeit, was den Sozialnormen und den ständischen Differenzierungen der Antike widerspricht; an die Berufung von Fischern, die Seligpreisung von pauperes, Dirnen und Zöllnern; an die Betonung des Berufenseins jedes einzelnen Menschen ungeachtet seines Standes, an die Bedeutsamkeit und den Rang, die von daher auch den alleralltäglichsten Berufen, Ständen, Schauplätzen und Lebensformen zukommen[28]; schließlich an die zugleich „verborgene und reale", d.h. sakramental und eschatologisch reale Aufhebung aller Stände, sogar der ‚natürlichen' Unterscheidung von Mann und Frau[29]. Diese polare Spannung zwischen der Neubegründung ständischer Unterscheidungen aus der Tradition antiken Denkens und der grundsätzlichen Aufhebung alles Ständischen im Neuen Testament hat die Geschichte der Soziallehren, Deutungsschemata und Sozialmetaphern in den folgenden Jahrhunderten tiefgehend bestimmt. Denn dadurch kam schon in der Zeit der Kirchenväter und wieder in der scholastischen Theologie des Hochmittelalters ein bedeutsamer Prozeß der Auseinandersetzung mit der antiken Tradition ständischer Unterscheidungen und ihrer Rechtfertigung in Gang[30]. Auch in den Lebensnormen von Individuen und Gruppen hat dieser polare Gegensatz immer wieder eine Rolle gespielt und zu grundsätzlichen Auseinandersetzungen geführt[31]. Und schließlich haben auch einzelne in historisch folgenreicher Weise sich den Wirkungen des Ständedenkens und der Macht der Sozialmetaphern und Deutungsschemata entzogen, um aus dem Geist des Evangeliums eine neue Wirklichkeit zu schaffen; es genügt, an Franziskus von Assisi und Elisabeth von Thüringen zu erinnern[32].

Die zweite Einschränkung geht dahin, daß man zwar die ständische Gesellschaft des Mittelalters als Gefüge verschiedener ordines, von Klerus und Adel, von Rittern und Bauern, von Kaufleuten, Handwerkern und Stadt-Bürgertum, von Gelehrten und Studierten, von pauperes u.a. beschreiben kann[33], daß aber die mittelalterliche Gesellschaft ebenso treffend als ein Gefüge nicht von Ständen und Schichten, sondern von

[27] Dazu *Oexle*, Art. ‚Stand, Klasse' (wie Anm. 18) Abschnitt IV/1.
[28] Dazu bes. *Erich Auerbach*, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur (Bern ²1959) 43 ff.
[29] Gal. 3,28: „non est Iudaeus neque Graecus, non est servus neque liber, non est masculus et femina; omnes enim vos unus estis in Christo Iesu." Dazu *Heinrich Schlier*, Der Brief an die Galater (Göttingen ⁴1965) 174 (mit dem Zitat im Text).
[30] Vgl. *Oexle*, Art. ‚Stand, Klasse', Abschnitte IV und V sowie VI/5.
[31] Ein berühmtes Beispiel erörtert (mit Textedition) *Alfred Haverkamp*, Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei „Weltanschauungen" in der Mitte des 12. Jahrhunderts, in: Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag (Sigmaringen 1984) 515–548.
[32] *Raoul Manselli*, Franziskus (Zürich – Einsiedeln – Köln 1984) 42 ff., 61 ff., 71 ff.; *Otto Gerhard Oexle*, Armut und Armenfürsorge um 1200. Ein Beitrag zum Verständnis der freiwilligen Armut bei Elisabeth von Thüringen, in: Sankt Elisabeth, Fürstin – Dienerin – Heilige (Sigmaringen 1981) 78–100.
[33] Zur Erforschung der Stände als „sozialer Gruppen", die sich „nach rechtlichen Merkmalen" konstituieren, *Josef Fleckenstein* (Hg.), Herrschaft und Stand (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 51, Göttingen ²1979); das Zitat ebd. 13.

Gruppen bezeichnet werden könnte. Man denke dabei an Familie, Verwandtschaft, ‚Haus' und Geschlecht, an die Grundherrschaft (‚familia') und an die Vasallität, an Dorf und Pfarrei, ferner an jene Gruppen, die nicht auf ‚natürlicher', sondern auf freiwillig eingegangener, auf ‚gemachter' und ‚gewollter' Verwandtschaft beruhen, die freien Einungen, zu denen man Gilde, Zunft und Universität, aber auch die bäuerlichen und die städtischen Kommunen zählt. Auch das Kloster, die monastische Kommunität, gehört in den Kreis der ‚gewollten' Verwandtschaften. In diesen Gruppen galten meist ganz andere Lebensnormen als die dem Ständedenken eigentümlichen, die wir eingangs näher charakterisiert haben. Besonders deutlich wird dies bei den monastischen Kommunitäten und den Gruppen des Typus der freien Einung, in der Gilde und Kommune: ihre Grundnormen sind u.a. Gleichheit und Brüderlichkeit[34]. Wie man weiß, haben sich sowohl Klöster wie Gilden und Zünfte zwar immer wieder ständisch ausgeformt und im Sinne ständischer Exklusivität umgebildet[35]. Aber dies wurde auch immer wieder als Abweichung von der Norm empfunden, so daß sich deshalb immer wieder die aller Gestuftheit von ordines widersprechenden Normen der Gleichheit und Brüderlichkeit durchgesetzt haben. Hier liegen deshalb fundamentale Voraussetzungen der Werthaltungen der Moderne, was oft übersehen wird[36], hier gleichwohl aber nicht näher erörtert werden kann[37].

II

Im Mittelalter begegnet neben der schon erwähnten Körpermetapher und neben der militia-Metapher eine Vielzahl anderer Sozialmetaphern[38]. Dasselbe gilt von den Deutungsschemata, von denen die wichtigsten neben der funktionalen Dreiteilung

[34] *Otto Gerhard Oexle,* Die mittelalterlichen Gilden: ihre Selbstdeutung und ihr Beitrag zur Formung sozialer Strukturen, in: *Zimmermann,* Soziale Ordnungen 1 (wie Anm. 6) 203–226; *Anthony Black,* Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present (Ithaca, N. Y. 1984).

[35] S. oben Anm. 31. Über den Gegensatz von Ständedenken und Gleichheit in den mittelalterlichen Universitäten: *Otto Gerhard Oexle,* Alteuropäische Voraussetzungen des Bildungsbürgertums – Universitäten, Gelehrte und Studierte, in: *Werner Conze – Jürgen Kocka* (Hgg.), Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert Bd. 1 (Industrielle Welt 38, Stuttgart 1985), 29–78, 60ff.

[36] Der von *Günter Birtsch* hg. Sammelband ‚Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte' (Veröffentlichungen zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte 1, Göttingen 1981) läßt die Lebensformen und Werthaltungen mittelalterlicher Gruppenbildungen ganz beiseite, obwohl sie für die Neuzeit und die Moderne konstitutiv sind.

[37] Die Kontinuität der Werthaltungen wird durch die Kontinuität der Form der Gruppenbildung bedingt, vgl. zur Universität *Oexle,* Alteuropäische Voraussetzungen des Bildungsbürgertums; über Gesellengilde und Arbeiterbewegung *Wilfried Reininghaus,* Die Entstehung der Gesellengilden im Spätmittelalter (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Beiheft 71, Wiesbaden 1981).

[38] Vgl. *Yves Congar,* L'ecclésiologie du haut moyen âge (Paris 1968) 98ff. über die zahlreichen ‚Bilder' von der Kirche („Les images de l'Église"). Ferner der Überblick bei *Oexle,* Art. ‚Stand, Klasse', Abschnitt VI/4.

hier kurz erwähnt seien[39]: die Unterscheidung von ‚Klerus' und ‚Laien' (seit dem Ende des 1. Jahrhunderts), die ‚Tria genera hominum' oder ‚Tres ordines ecclesiae' (Klerus, Mönche und Laien) (um 400)[40] und die Gegenüberstellung von ‚potentes' und ‚pauperes' (vor allem seit der Karolingerzeit).

Mit der Erforschung der Deutungsschemata und Sozialmetaphern ist man erst am Anfang. Hier geht es zunächst einmal um die Erarbeitung von vollständigen Überblikken über das Material, um seine Ordnung und Klassifizierung, um die Geschichte einzelner Schemata und Metaphern[41]. Die methodische und grundsätzliche Hauptfrage richtet sich dann auf das Verhältnis zwischen Schema und Wirklichkeit, zwischen ‚Wirklichkeit' und ‚Wissen'[42]. Diese Frage ist vorerst noch völlig kontrovers, weil es offenbar an allgemein akzeptierten Kriterien ihrer Erörterung fehlt.

Bekanntlich lautet ein seit jeher verbreitetes Urteil über das mittelalterliche Denken, daß „Statik" ein „Grundzug des mittelalterlichen Bewußtseins" sei, daß der mittelalterliche Mensch unfähig gewesen sei, „Welt und Gesellschaft in ihrer Entwicklung zu sehen"[43]. Oder, wie ein Mediävist jüngst feststellte: „Contrairement à la société moderne, celle du Moyen Age est par principe hostile au changement."[44] Da aber, wie man weiß, die realen Verhältnisse im Mittelalter von einer oft geradezu bestürzenden Dynamik und Mobilität bestimmt waren, folgt aus der Feststellung des Gegensatzes dann notwendigerweise die Konsequenz, daß das Nachdenken über die Gesellschaft im Mittelalter keinerlei Realitätsbezug hatte, daß es ‚irreal' war. Gerade im Blick auf ein Deutungsschema wie das der funktionalen Dreiteilung bestimmt dieses Urteil die Forschungsmeinungen. Über die ‚Irrealität' dieses Schemas ist man sich weitgehend einig[45]. Und zwar gilt es entweder als eine „archaische", traditionsbestimmte Formel, die quasi sinnentleert immer weitergeschleppt wurde, als ein Gemeinplatz, ein sog. ‚Topos'[46]. Oder es gilt als „Theorie", als „Ideal" ohne den gering-

[39] *Oexle,* Die funktionale Dreiteilung (wie Anm. 25) 8ff. und *Ders.,* Art. ‚Stand, Klasse', Abschnitt VI/1–4. Viel Material bietet auch *Wilhelm Kölmel,* Soziale Reflexion im Mittelalter (Essen 1985).
[40] *Otto Gerhard Oexle,* Tria genera hominum. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter, in: Institutionen, Kultur und Gesellschaft (wie Anm. 31) 483–500.
[41] Exemplarisch ist die Darstellung der Geschichte der Körpermetapher durch *Struve* (s. oben Anm. 23).
[42] Dazu *Oexle,* Die ‚Wirklichkeit' und das ‚Wissen' (wie Anm. 26); *Ders.,* Deutungsschemata (wie Anm. 1) Abschnitt I.
[43] *Aaron J. Gurjewitsch,* Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen (München 1980) 204 und 160.
[44] *André Vauchez,* Naissance d'une chrétienté, milieu X^{e}–fin XIe siècle, in: *Robert Fossier* (Hg.), Le Moyen Age Bd. 2 (Paris 1982) 92.
[45] Dazu ausführlicher *Oexle,* Deutungsschemata (wie Anm. 1) Abschnitt II.
[46] So *Tilman Struve,* Pedes rei publicae. Die dienenden Stände im Verständnis des Mittelalters, in: Historische Zeitschrift 236 (1983) 1–48, 18f., 35.

sten Wirklichkeitsbezug[47], auch als Beschwörung eines Idealzustands angesichts gesellschaftlicher Veränderungen, die nicht begreifbar waren oder nicht mehr beherrschbar erschienen[48]. Oder es gilt gar als ‚Ideologie', d.h. als eine Denkform, die interessenbestimmt und wirklichkeitsverfälschend war, der Sanktionierung von Herrschaftsformen diente und deshalb die Wirklichkeit zu verbiegen oder zu verhüllen beabsichtigte[49], die ‚ideologisch' war, gerade weil sie ‚irreal' war[50]. In jedem Fall also – gleich, ob ‚Topos', ‚Ideal' oder ‚Ideologie' – wird das Fehlen eines Bezugs zur Wirklichkeit behauptet.

Diese Thesen sind jedoch höchst unbefriedigend. Denn die „Verschränkung zwischen sozialen Strukturen und ihrem Begriff von sich selbst"[51] ist komplizierter, als die simple Gegenüberstellung von ‚Ideal' und ‚Wirklichkeit' oder die unbedachte Verwendung des überaus beladenen und geschichtlich so besetzten modernen Ideologie-Begriffs wahrzunehmen erlauben[52]. Auch der Begriff des ‚Topos' erklärt eigentlich

[47] So *Werner Rösener,* Art. ‚Bauer, Bauerntum', in: Lexikon des Mittelalters 1 (1980) 1564 und *Karl Ferdinand Werner,* Art. ‚Adel', ebd. 119. Ebenso *Robert Fossier,* Enfance de l'Europe (Nouvelle Clio 17/17bis, Paris 1982), Bd. 1, 78ff. und 2, 884ff.; *Michel Rouche,* De l'Orient à l'Occident. Les origines de la tripartition fonctionnelle et les causes de son adoption par l'Europe chrétienne à la fin du X[e] siècle, in: Occident et Orient au X[e] siècle (Publications de l'université de Dijon 57, Paris 1979) 43.

[48] *Jean-Pierre Poly – Eric Bournazel,* La mutation féodale (Nouvelle Clio 16, Paris 1980) 222ff., bes. 234.

[49] *Vauchez,* Naissance d'une chrétienté (wie Anm. 44) 89ff. Besonders krasse Wertungen in diesem Sinn bei *Claude Carozzi,* Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon, in: Annales E. S. C. 33 (1978) 683–702: die funktionale Dreiteilung als „ensemble de fantasmes" (701) mit ideologischer Absicht (693), nämlich: „pétrifier brutalement les barrières sociales" (695). Ähnlich auch *Duby,* Les trois ordres (wie Anm. 26) 20f., 39ff., 62ff. u.ö. und, ihm folgend, *Flori,* L'idéologie du glaive, 158ff.

[50] So *Claude Carozzi* (Diskussionsbeitrag) in: *Rouche,* De l'Orient à l'Occident, 51. Zum modernen Ideologiebegriff vgl. *Kurt Lenk,* Problemgeschichtliche Einleitung, in: *Ders.* (Hg.), Ideologie (Soziologische Texte 4, Neuwied – Berlin [4]1970) 17–59; *Karl Dietrich Bracher,* Zeit der Ideologien (Stuttgart 1982) 14f.

[51] *Karl Kroeschell,* Haus und Herrschaft im frühen deutschen Recht (Göttinger rechtswissenschaftliche Studien 70, Göttingen 1968) 51.

[52] Dazu *Oexle,* Deutungsschemata (wie Anm. 1) Abschnitte I und II. Versuche, einen quasi ‚wertfreien' und rein deskriptiven Ideologiebegriff für die Geschichtswissenschaft, auch für die Mediävistik zu gewinnen, werden immer wieder unternommen, s. jüngst *Max Kerner,* Einleitung: Zum Ideologieproblem im Mittelalter, in: *Ders.* (Hg.), Ideologie und Herrschaft im Mittelalter (Wege der Forschung 530, Darmstadt 1982) 1–58. Sie scheitern jedoch u.a. daran, daß der moderne Ideologiebegriff seiner geschichtlichen Gewordenheit nach grundsätzlich wertend gemeint, also ein ‚Kampfbegriff' ist (s. oben die Anm. 50 genannten Ausführungen von *Lenk* und *Bracher*). Es zeigt sich denn auch in der Forschungspraxis, daß die pejorativen Konnotationen dieses Begriffs gar nicht eliminiert werden können, vgl. die oben Anm. 49 und 50 genannten Äußerungen über die funktionale Dreiteilung. – Der Verzicht auf die Verwendung des modernen Ideologiebegriffs bedeutet natürlich in keiner Weise ein Plädoyer zugunsten einer ‚idiographischen' Deskription ständischer Gesellschaften ausschließlich mit ihren eigenen Begriffen. Über zahlreiche Kontroversen und Mißverständnisse bei diesem Problem: *Otto Gerhard Oexle,* Sozialgeschichte – Begriffsgeschichte – Wissenschaftsgeschichte. Anmerkungen zum Werk Otto Brunners, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 71 (1984) 305–341, bes. 324ff.

nichts, da doch auch die Verwendung sog. ‚Gemeinplätze' irgend etwas bedeutet haben muß. Es ist in dieser Frage nach der „Verschränkung zwischen sozialen Strukturen und ihrem Begriff von sich selbst", nach dem Verhältnis zwischen der ‚Wirklichkeit' und dem ‚Wissen' von ihr, nur weiterzukommen unter zwei Bedingungen. Erstens darf die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug solcher Schemata nicht von vornherein negativ beschieden werden; vielmehr sind im Hinblick auf jedes einzelne Deutungsschema die Umstände seiner Entstehung und seiner Verbreitung in den einzelnen Phasen seiner Geschichte mit Sorgfalt empirisch zu untersuchen. Zweitens bedarf es aber auch grundsätzlicher Überlegungen über das Verhältnis von ‚Wirklichkeit' und ‚Wissen'. Dies ist bekanntlich kein neues Thema, richtete sich doch gerade darauf die konstitutive Frage der modernen Wissenssoziologie, deren Ansätze und Ergebnisse die Sozialgeschichte nutzen sollte[53]. Denn die Menschen handeln nicht in Entsprechung zu den ‚realen' Gegebenheiten, sie handeln vielmehr nach dem Bild, das sie sich davon machen[54]. Man hat es also mit drei Gegebenheiten zu tun: (1) mit einer vorgegebenen Wirklichkeit; (2) mit dem ‚Wissen' über diese Wirklichkeit, dem ‚Bild', das die Menschen sich davon machen; und (3) mit dem Verhalten und Handeln, das aus diesem ‚Wissen', aus dem ‚Bild' der Wirklichkeit resultiert und durch das wiederum Wirklichkeit geformt und geschaffen wird[55].

In dieser Weise sind auch Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit zu verstehen[56]: sie sind einerseits ‚Schemata der Erfahrung', in denen soziale Wirklichkeit erfaßbar wird; andererseits sind sie ‚Schemata der Deutung', insofern das Erfahrene sinnvoll erfahren wird. Dadurch wird Handeln möglich. Der Wirklichkeitsbezug solcher Schemata ist also ein zweifacher. Einerseits enthalten derartige Schemata Wirklichkeit, weil sie Wirklichkeit wahrzunehmen und zu deuten versuchen. Dabei ist selbstverständlich niemals eine totale oder absolute Wirklichkeitserfassung oder gar Wirklichkeitsabbildung möglich. Wohl aber ist möglich eine partielle oder aspektive Erfassung dessen, was ‚wirklich' ist. Andererseits schaffen solche Schemata ‚Wirklichkeit', bringen sie Wirklichkeit hervor, weil sie durch die Vermittlung der Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit Handeln ermöglichen, zum Handeln anleiten können. Deshalb hat man im Hinblick auf das Stände-Denken des frühen und hohen Mittelalters jüngst völlig zu Recht hervorgehoben, „wie sehr es in der Realität verwurzelt war und einen Teil dieser Realität mitbestimmte"[57].

[53] Dazu *Oexle,* Deutungsschemata (wie Anm. 1) Abschnitt I. Für die sozialgeschichtliche Arbeit erscheinen dem Verf. besonders hilfreich die Ansätze von *Peter L. Berger* und *Thomas Luckmann,* Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (Frankfurt a.M. 1969); vgl. auch *Peter L. Berger,* Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie (Frankfurt a.M. 1973) 3ff.

[54] *Georges Duby,* Histoire sociale et idéologies des sociétés, in: *Jacques Le Goff – Pierre Nora* (Hgg.), Faire de l'histoire 1 (Paris 1974) 147–168, 147.

[55] Dieser Vorgang wurde von *Berger* und *Luckmann* (wie Anm. 53) in der Dialektik von Internalisierung, Externalisierung und Objektivierung (Objektivation) gefaßt.

[56] S. *Oexle,* Deutungsschemata (wie Anm. 1) Abschnitt I.

[57] *Heinrich Fichtenau,* Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts Bd. 1 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 30/1, Stuttgart 1984) 4.

Das komplizierte Verhältnis zwischen ‚Wirklichkeit' und ‚Wissen' liegt aber nicht nur auf der Ebene historischer Phänomene, es betrifft nicht nur die soziale Wirklichkeit vergangener Epochen und deren Deutung im Blick der damals Lebenden, in ihren Reflexionen über ‚ordo' und ‚ordines'. Die Frage nach dem Verhältnis von ‚Wirklichkeit' und ‚Wissen' erscheint ein zweites Mal im Hinblick auf die modernen wissenschaftlichen Beurteilungen oder lebensweltlich inspirierten Wertungen jener mittelalterlichen ‚Wirklichkeit' von Gesellschaft, Ständen und Stände-Reflexionen. Die scheinbar selbstverständliche, eigentlich aber nur unbedachte Verwendung von Begriffen wie ‚Ideologie' und ‚Topos' und die scheinbar selbstverständliche Annahme einer Dichotomie von ‚Ideal' und ‚Wirklichkeit' zwingen dazu, auch darüber nachzudenken.

Man sollte sich dabei Klarheit verschaffen über die Bedingungen antiker und mittelalterlicher Stände-Reflexion und über die Unterschiede zwischen dieser und der modernen Reflexion über Gesellschaft, vor allem über die Tatsache, daß diese beiden Formen des Nachdenkens über ‚Gesellschaft' sich in ihren grundsätzlichen Annahmen zueinander kontradiktorisch verhalten[58], und schließlich: wie dieser Sachverhalt auf unsere Erkenntnis der ständischen Gesellschaft des Mittelalters und auf unsere Deutung der mittelalterlichen Deutungsschemata sich auswirken kann, was vor allem der ‚Ideologie'-Begriff demonstriert.

Die Deutung der Gesellschaft im Sinne einer ‚Harmonie durch Ungleichheit' und der daraus abgeleitete Grundsatz der sozialen Ethik und des praktischen Verhaltens, daß nämlich jeder ‚in seinem Stande' verbleibe[59], widerspricht bekanntlich allem, was sich in der Moderne seit dem 18. Jahrhundert an sozialen Leitvorstellungen durchgesetzt hat. Allein schon deshalb ist die vormoderne Stände-Reflexion dem Ideologieverdacht ausgesetzt. Außerdem gibt es in der Moderne keine metaphysischen Begründungen mehr für die Erkenntnis der Welt und der Gesellschaft und also auch keine Erkenntnis mehr, die für sich einen Wahrheitsanspruch behaupten könnte. Deshalb gibt es auch keinen Konsens mehr über die Interpretation der Gesellschaft, wie ihn die oben dargelegten Grundannahmen des Ständedenkens enthielten[60]. Vielmehr gibt es eine Vielheit konkurrierender Auffassungen über die wahre Erkenntnis gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse und über das aus ihr abzuleitende richtige Handeln[61].

[58] Man vgl. dazu *Otto Dann*, Art. ‚Gleichheit', in: *Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck* (Hgg.), Geschichtliche Grundbegriffe 2 (1975) 997–1046.

[59] S. oben Abschnitt I.

[60] Vermutlich war das ‚Ständedenken' in seinen Grundannahmen im frühen und hohen Mittelalter eine „Sinnwelt", die gewissermaßen von jedermann ‚bewohnt' wurde, unbeschadet von Divergenzen in der Akzentuierung usw. dieser Grundannahmen. Vgl. *Berger–Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, 132f.

[61] Daraus ergibt sich, daß der Ideologie-Begriff für die Äußerungen von Stände-Denken in der Moderne, im 19. und 20. Jahrhundert durchaus angemessen erscheinen mag. Dazu *R. H. Bowen*, German Theories of the Corporative State with Special Reference to the Period 1870–1919 (New York 1947); *Kurt Sontheimer*, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik (München 1978); *M. H. Elbow*, French Corporative Theory, 1789–1948 (New York 1953).

Diese Feststellung ist nicht neu. Und sie wird hier auch nicht getroffen, um daran ein Bedauern über das Verschwinden ständischer Gesellschaften und ihrer metaphysisch begründeten, somit als wahr und allgemein gültig aufgefaßten Lebensnormen anzuknüpfen. Sie wird vielmehr getroffen, um daraus die nötigen Konsequenzen für die Beurteilung mittelalterlicher und allgemein vormoderner Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit zu ziehen und bei ihrer begrifflichen Benennung die nötige Umsicht nicht zu vernachlässigen. Die Annahme der ‚Irrealität' solcher Schemata, ihre Erörterung im Zeichen des Gegensatzes von ‚Ideal' und ‚Wirklichkeit', ihre Bezeichnung als ‚Ideologien' und ‚Topoi' treffen nicht das Richtige, weil sie die grundlegende Unterscheidung zwischen der modernen und der vormodernen Reflexion über Gesellschaft nicht beachten. Selbstverständlich bieten antike und mittelalterliche Deutungsschemata keine umfassend deskriptive, abbildliche Übereinstimmung mit der Wirklichkeit[62]; es ist dies ja auch nicht ihr einziger Zweck, weil sie immer auch eine Anleitung zum richtigen Handeln vermitteln wollen. Dies bedeutet aber nicht, daß man deshalb jeglichen Wirklichkeitsbezug ausschließen könnte. Vielmehr ist gerade die Absicht, das Handeln zu leiten, die Bedingung für den Bezug zur Wirklichkeit, auch wenn dieser nur partiell und aspektiv sein mag. Selbstverständlich läßt sich in allen Schemata ‚Topisches' feststellen und können die Schemata dem modernen Historiker als eine Wiederkehr des immer Gleichen erscheinen, weil sie alle auf ein und denselben Grundannahmen beruhen. Das schließt aber nicht aus, daß jedes einzelne Schema in seiner Weise und wohl auch, in den verschiedenen Phasen seiner Geschichte, in unterschiedlicher Akzentuierung, von diesen Grundannahmen her ein Stück Wirklichkeit ständischer Gesellschaft erfassen sollte und auch zu erfassen vermochte. Und selbstverständlich wird man auch damit rechnen müssen, daß einzelne Schemata immer wieder im Sinne von ‚Ideologien' verwendet wurden, also zur Legitimierung gesellschaftlicher Herrschaftsformen genutzt, interessenbestimmt, manipulatorisch und wirklichkeitsverfälschend eingesetzt wurden. Diese Möglichkeit ist für jedes Schema und alle seine Verwendungen in die Betrachtung einzubeziehen. Dies bedeutet jedoch nicht, daß das Moment des ‚Ideologischen' grundsätzlich und immer das Wesentliche war und deshalb Grundlage einer definierenden Bezeichnung von Deutungsschemata als ‚Ideologien' sein könnte.

III

Betrachtet man Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im Hinblick auf die Dialektik des Verhältnisses von ‚Wirklichkeit' und ‚Wissen', so lassen sich an unterschiedlichen Beispielen verschiedene Aspekte dieses Verhältnisses beobachten: die Hervorbringung von ‚Wirklichkeit' durch Schemata ihrer Deutung[63], die gedankliche

[62] Dies leisten übrigens ja auch die Begriffe und Schemata der modernen Wissenschaften nicht, auch nicht in der Geschichtswissenschaft und in den Sozialwissenschaften.
[63] Ein Beispiel dafür wäre die Unterscheidung von ‚Klerus' und ‚Laien', s. *Oexle,* Deutungsschemata (wie Anm. 1), Abschnitt III.

Entwicklung von Schemata, weil eine neue Wirklichkeit der Deutung bedarf[64], die Bündelung und Pointierung von Elementen der ,Wirklichkeit' in den Schemata ihrer Deutung[65], der Streit um die Gültigkeit einzelner Schemata in politisch-sozialen oder kirchlichen Kontroversen[66], ja sogar die bewußte Infragestellung und Ignorierung tradierter und allgemein verbreiteter Schemata, in der Absicht, eine neue Wirklichkeit hervorzubringen[67].

Über die richtige Deutung des Schemas der funktionalen Dreiteilung und vor allem über die Frage des Wirklichkeitsbezugs dieses Schemas wurden in den vergangenen anderthalb Jahrzehnten von seiten der Mediävistik, aber auch benachbarter Disziplinen, ungewöhnlich ausgedehnte und intensive Forschungskontroversen geführt[68]. Dies darf auch als Indikator dafür verstanden werden, daß die funktionale Dreiteilung nicht nur ein besonders interessantes Beispiel mittelalterlicher Deutungsschemata darstellt, sondern daß an diesem Beispiel und seinen Interpretationen auch in besonderer Weise Grundfragen der historischen Erkenntnis zur Diskussion stehen.

Die Geschichte der funktionalen Dreiteilung kann hier nicht im einzelnen erörtert werden[69]. Schon die Frage der Herkunft des Schemas ist – abgesehen von der Tatsache seiner indoeuropäischen Verbreitung – vielfach kontrovers[70]. Fest steht allerdings, daß das Schema keinen biblischen Hintergrund hat[71] und daß auch eine Vermittlung durch die antiken Texte nicht wahrscheinlich ist[72]. Im folgenden soll vor allem der ,Durchbruch' dieses Schemas in Europa um 1000 und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts skizziert werden, und zwar unter drei Aspekten: (1) im Hinblick auf die politischen, kirchlichen und sozialen Vorgänge, welche zu diesem ,Durchbruch' geführt haben: Bedrohungen von außen und Unsicherheit im Innern, welche die Frage aufwarfen nach dem Schutz jener, die keine Waffen führen können oder dürfen, und nach der Erlaubtheit des Waffengebrauchs und seiner religiösen Legitimierung; (2) im Hinblick auf die Bildung neuer Stände, die in diesem Schema erfaßt wurden, nämlich ,Ritterstand' und ,Bauernstand'; und schließlich (3) im Hinblick auf die Lebensnormen, das Ethos dieser neuen Stände, wie es in der funktionalen Dreiteilung ausgedrückt ist.

[64] Ein Beispiel: die Deutung der Gesellschaft nach den drei Ständen von Klerus, Laien und Mönchen, die durch die Entstehung des Mönchtums notwendig wurde und im wesentlichen von Augustinus erarbeitet wurde; *Oexle,* Tria genera hominum (wie Anm. 40).
[65] Dieser Aspekt wird im folgenden am Beispiel der funktionalen Dreiteilung erläutert.
[66] Dazu *Oexle,* Deutungsschemata, Abschnitt V.
[67] Zum Beispiel bei Franziskus von Assisi und Elisabeth von Thüringen, s. oben bei Anm. 32.
[68] S. oben Anm. 26 und die ausführliche Erörterung der Kontroversen bei *Oexle,* Die funktionale Dreiteilung (wie Anm. 25), bes. 13 ff., und bei *Dems.,* Deutungsschemata, Abschnitt IV.
[69] Dazu die in Anm. 26 genannten Titel.
[70] Die indoeuropäische Herkunft und Verbreitung des Schemas ist Gegenstand zahlreicher Arbeiten von *Georges Dumézil,* s. *Oexle,* Die funktionale Dreiteilung, 14. Über weitere Kontroversen zur Genese ebd. 33 ff. und *Le Goff,* Les trois fonctions (wie Anm. 26).
[71] *Georges Dumézil,* L'idéologie tripartie des Indo-Européens et la Bible, in: Kratylos 4 (1959) 97–118.
[72] *Oexle,* Die funktionale Dreiteilung, 33 f.

(1) Der funktionalen Dreiteilung ging jene funktionale Zweiteilung der Gesellschaft voraus, welche Papst Gelasius I. um 500 erstmals in seiner Beschreibung des Zusammenwirkens beschöflicher (päpstlicher) und königlicher (kaiserlicher) Gewalt in der funktionalen Zuordnung zweier Stände (ordines), Ämter (officia), Funktionen (actiones) und Würden (dignitates) angedeutet hatte[73]. Auf dieser gelasianischen Zweiteilung beruhten die in der Karolingerzeit häufigen funktionalen Zweiteilungen von orantes und bellantes, von intercessores und defensores, von ordo ecclesiasticus und ordo militaris, oder auch, unter Verwendung der paulinischen Metapher der ,militia', von militia Christi und militia saecularis[74]. Bereits im 9. Jahrhundert wurde aber auch schon die dritte Funktion, die der körperlichen Arbeit, einbezogen, wurden neben die sacerdotes und die milites auch die agricultores gestellt[75]. Damit waren erstmals im Mittelalter die körperlich Arbeitenden in ein Schema aufgenommen. Gegen Ende des 9. Jahrhunderts hat König Alfred d. Gr. die funktionale Dreiteilung in seiner angelsächsischen Boethius-Adaptation erörtert[76]. Gleichwohl bleibt die funktionale Dreiteilung im 9. Jahrhundert ein eher marginales Thema. Und für das 10. Jahrhundert konnten bisher überhaupt keine eindeutigen Zeugnisse benannt werden[77].

Dies ändert sich erst in den letzten Jahren des 10. Jahrhunderts, als im angelsächsisch-insularen Bereich die Erörterung dieses Schemas begann. Sie findet sich um 1000 in mehreren Texten des Mönchs und Abtes Aelfric (gest. vor 1020) und des ihm nahestehenden Erzbischofs Wulfstan (II.) von York (gest. 1023). Diese Texte haben einen zeitspezifischen Hintergrund: die Angriffe der Dänen auf das angelsächsische Reich in der Zeit König Aethelreds (978–1016)[78]. Die bedrohliche Situation warf die Frage auf, ob Mönche, Kleriker und Bischöfe Waffen tragen und führen dürfen. Erzbischof Wulfstan stellte sie (um 1003/05) Aelfric und erbat ein Gutachten dazu. Aelfric, der bereits 995 in einer anderen Schrift die Frage ,Qui sunt oratores, laboratores, bellatores' erörtert hatte[79], antwortete auf die Frage des Bischofs anhand einer Erläuterung der funktionalen Dreiteilung: „Ordo laboratorum adquirit nobis uictum, et ordo bellatorum debet armis patriam nostram ab incursibus hostium defendere, et ordo oratorum, id sunt clerici et monachi et episcopi, qui electi sunt ad spiritalem militiam, debent orare pro omnibus et seruitiis seu officiis dei semper insistere et fidem catholicam

[73] Tract. IV ,Ne forte quod solent' c. 11, zitiert nach *Carl Mirbt* (Hg.), Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus (Tübingen [5]1934) 85f. Nr. 188. Dazu *Walter Ullmann,* Gelasius I. (492–496) (Päpste und Papsttum 18, Stuttgart 1981) 198ff.

[74] Vgl. die Nachweise bei *Oexle,* Die funktionale Dreiteilung, 35f. Zur Metapher der militia bei Paulus s. oben im Text bei Anm. 24.

[75] So der Haimo von Auxerre zugeschriebene Apokalypsen-Kommentar (Migne, Patrologia latina 117, 953) aus der Mitte des 9. Jahrhunderts. Weitere Texte: *Oexle,* Die funktionale Dreiteilung, 37ff.

[76] King Alfred's Old English Version of Boethius c. 17, hg. von *Walter John Sedgefield* (Oxford 1899) 40.

[77] Dazu *Oexle,* Deutungsschemata, Abschnitt IV, Anm. 135 und 136.

[78] *F. M. Stenton,* Anglo-Saxon England (The Oxford History of England 2, Oxford [3]1971) 364ff.; *D. P. Kirby,* The Making of Early England (London 1967) 115ff.

[79] Aelfric's Lives of Saints 2 (Early English Text Society 94), hg. von *Walter W. Skeat* (London, New York, Toronto 1890) 120ff.

predicare et sancta charismata dare fidelibus."[80] Die kirchenrechtliche und praktische Frage wird also verneint, womit Aelfric sich in die Tradition älterer Ständereflexion im Sinne von Plato und Paulus einordnet: die Vermischung der Stände und ihrer Funktionen ist untunlich, die militia spiritualis (militia Dei) mit ihren arma spiritualia ist scharf zu trennen von der militia saecularis und deren arma saecularia[81]. Bischöfe, Kleriker und Mönche sind Glieder der militia spiritualis, sie können nicht, wie Aelfric schreibt, „in zwei Milizen gleichzeitig dienen". Diese Auffassung entsprach auch der kirchenrechtlichen Tradition, die dem Kleriker das Waffentragen und Waffenführen verbot[82]. Aelfrics Text führt aber über diese engere Frage hinaus. Denn er beantwortet zugleich zwei weitere Fragen grundsätzlicher Art: wie es unter solchen Umständen mit dem Schutz und der Sicherheit jener sei, die keine Waffen führen oder führen dürfen, und wer denn überhaupt zum Waffengebrauch befugt sei, d.h., wie die Anwendung von Waffen auch religiös begründet werden könne. Denn gerade aus der scharfen Trennung der beiden ‚militiae' und der drei Funktionen (Gebet, Gottesdienst, Predigt, Sakramentenspendung; Verteidigung; Gewinnung des Lebensunterhalts, der Ernährung) ergibt sich die Rechtfertigung des Waffengebrauchs bei den bellatores, welche die militia saecularis sind. So, wie die oratores „für alle" beten und die laboratores für alle die Ernährung sichern, so kämpfen auch die bellatores für die Gesamtheit der drei ordines: sie kämpfen gegen „unsere Feinde", sie verteidigen „unser Land" (urne eard, patriam nostram), sie verteidigen „unsere Städte" (ure burga)[83]. Oder, wie Aelfric in einer Umformulierung von Röm. 13, 4 über den bellator (er bezeichnet ihn auch als miles und cniht) schreibt: „non sine causa portat miles gladium."[84] In einer anderen Fassung des Gedankens schrieb Aelfric später (1007/08), daß der Königsthron „auf diesen drei Säulen steht: laboratores, bellatores, oratores", was gerade in gefahrvollen Zeiten gelte, in denen die Beachtung und Unterscheidung der Funktionen besonders geboten sei[85]. Dieser Gedanke findet sich abermals in den Erzbischof Wulfstan zugeschriebenen ‚Institutes of Polity'[86].

Die insularen Texte der Zeit um 1000 bezeichnen in großer Deutlichkeit den politisch-sozialen Kontext, in dem das Schema der funktionalen Dreiteilung sich durchsetzt. In einem vergleichbaren Kontext begegnen die ersten Zeugnisse der funktionalen Dreiteilung auf dem Kontinent. Es sind jene Verhältnisse der Desorganisation, die im werdenden Frankreich um 1000 und während der ersten Jahrzehnte des 11. Jahr-

[80] *Bernhard Fehr* (Hg.), Die Hirtenbriefe Aelfrics in altenglischer und lateinischer Fassung (Bibliothek der angelsächsischen Prosa 9, Hamburg 1914) 225.
[81] Ebd. 225f.
[82] Vgl. *Friedrich Prinz,* Klerus und Krieg im früheren Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 2, Stuttgart 1971) 4ff.
[83] S. Aelfric's Lives of Saints (wie Anm. 79) 122 sowie seine Schrift ‚On the Old and New Testament' von 1007/08, hg. von *S. J. Crawford,* The Old English Version of the Heptateuch (Early English Text Society 160, 1922, Nachdruck 1969) 71f.
[84] On the Old and New Testament, a.a.O. 72.
[85] Ebd. 71.
[86] In verschiedenen Fassungen: *Karl Jost* (Hg.), Die „Institutes of Polity, Civil and Ecclesiastical", ein Werk Erzbischof Wulfstans von York (Schweizer Anglistische Arbeiten 47, Bern 1959) 55ff.

hunderts zur Entstehung der sog. Gottesfriedensbewegung geführt haben[87]. Mit deren Zielen stimmen die beiden ältesten und wichtigsten Zeugnisse der funktionalen Dreiteilung im nordostfranzösisch-lothringischen Raum wesentlich überein, ein Gedicht des Bischofs Adalbero von Laon, um 1025[88], und eine Predigt, die Bischof Gerhard (I.) von Cambrai im Jahr 1036 gehalten hat[89]. In beiden Texten steht abermals die strikte Unterscheidung der drei Funktionen im Vordergrund, auch hier aufs engste verknüpft mit dem Thema der Unterscheidung der beiden militiae.

Der Aufbau und die Gedankenführung des berühmten und viel erörterten Gedichts Adalberos von Laon kann hier im einzelnen nicht erörtert werden[90]. Man kann es als eine Schrift ‚De ordine' bezeichnen, da sich der Autor selbst in die Nachfolge älterer ordo-Reflexionen, vor allem des Augustinus und des sog. Pseudo-Dionys einordnet[91]. Seiner Erläuterung der funktionalen Dreiteilung hat der Autor eine satirische Auseinandersetzung mit den Cluniacensern vorangestellt[92], denen er vorwarf, daß sie „in die Beschäftigungen und Verhältnisse anderer Stände eindringen und von dem, was dem Klerus zukommt, abweichen"[93]. Adalbero wirft den Cluniacensern eine transformatio ordinis vor[94]. Er verdeutlicht diesen Vorwurf in seiner grotesken Darstellung eines Mönchs als Ritter (miles), der als Mitglied eines neuen bellicus ordo monachorum auftritt, einer neuen militia. Sie steht unter dem Befehl des Abtes Odilo von Cluny (gest. 1048), der hier als „König" und princeps militiae bezeichnet wird[95]. Der Wahrheitsgehalt der Satire besteht darin, daß die Cluniacenser in der Tat eine „Umgestaltung der Laienwelt" mitbewirkt haben, mit ihrem Einfluß auf das werdende laikale Rittertum, ihrem „Anteil an dem Aufkommen" einer „neuen Kriegsethik" und an der „Heraufführung des Kreuzzugszeitalters"[96]. Dieser transformatio ordinis stellt Adalbero die funktionale Dreiteilung gegenüber, mit der er die Grundgedanken der älteren ordo-Reflexion in einer neuen Weise ausdrückt und in der Unterscheidung neuer ordines:

[87] *Bernhard Töpfer*, Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich (Neue Beiträge zur Geschichtswissenschaft 1, Berlin 1957); *Hartmut Hoffmann*, Gottesfriede und Treuga Dei (Schriften der Monumenta Germaniae historica 20, Stuttgart 1964); *Hans-Werner Goetz*, Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform. Zu den Zielen und zum Wesen der frühen Gottesfriedensbewegung in Frankreich, in: Francia 11 (1983) 193–239.

[88] *Adalbéron de Laon*, Poème au roi Robert, hg. von *Claude Carozzi* (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge 32, Paris 1979). Diese Edition beruht jedoch auf z.T. fragwürdigen Annahmen und Deutungen des Überlieferungsbefundes: *Otto Gerhard Oexle*, Adalbero von Laon und sein ‚Carmen ad Rotbertum regem'. Bemerkungen zu einer neuen Edition, in: Francia 8 (1980) 629–638.

[89] Überliefert in der Bischofsgeschichte von Cambrai: Gesta episcoporum Cameracensium III, 52 (Monumenta Germaniae historica, Scriptores 7, 485 f.).

[90] Dazu *Oexle*, Die funktionale Dreiteilung, 19 ff.

[91] Carmen v. 214 ff., *Carozzi* 16.

[92] Dazu *Oexle*, Die funktionale Dreiteilung, 20 ff.

[93] *Carl Erdmann*, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (1935, Nachdruck Darmstadt 1955) 343.

[94] Carmen v. 36, *Carozzi* 4.

[95] Ebd. v. 112 ff. und v. 155 f., a.a.O. 8 und 12.

[96] *Erdmann*, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, 63 f.

„Tripertita Dei domus est, quae creditur una: / Nunc orant, alii pugnant, aliique laborant. / Quae tria sunt simul et scissuram non patiuntur. / Unius offitio sic stant operata duorum, / Alternis uicibus cunctis solamina prebent."[97]

Eine Veränderung und Überschreitung des ordo und jeglicher ordines bedeuteten in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts auch jene Milizen, die – zur Durchsetzung der Ziele der Gottesfriedensbewegung – von Bischöfen aufgestellt und befehligt wurden[98], ungeachtet der dem entgegenstehenden kirchlichen und kirchenrechtlichen Tradition[99]. Auch Bischof Gerhard von Cambrai wurde 1023 von Mitbischöfen aufgefordert, eine derartige bischöfliche Einsatztruppe zu bilden. Gerhard hielt dies freilich für ein gefährliches Unterfangen, das die „Ordnung der Kirche" umstürze. Denn, so argumentierte der Bischof 1023 ganz im Sinne der gelasianischen Zweiteilung, was den beiden „Personen" oder ‚Funktionen' zugewiesen sei, „nämlich der königlichen und der priesterlichen", dürfe nicht von ein und derselben Person ausgeübt werden[100]. Genau dieselbe Einstellung hat Gerhard von Cambrai dann abermals in den dreißiger Jahren vertreten und jetzt mit der funktionalen Dreiteilung begründet. In der erwähnten Predigt aus dem Jahr 1036 legte er dar, daß „das Menschengeschlecht von Anfang an" dreigeteilt war: nach oratores, pugnatores und agricultores, die sich gegenseitig helfen und einander unterstützen. Die oratores sind von weltlichen Tätigkeiten frei[101] und bedürfen deshalb der pugnatores, damit sie in ihrem otium sanctum sicher sind, und der agricultores, „weil sie durch deren Arbeit physisch ernährt werden". Ebenso „werden die agricultores durch das Gebet der oratores zu Gott erhoben und durch die Waffen der pugnatores verteidigt. Und in gleicher Weise werden die pugnatores durch die Erträge der Äcker ernährt" und werden „die mit den Waffen begangenen Delikte gesühnt durch das heilige Gebet jener Frommen, die sie schützen"[102].

(2) Im Schema der funktionalen Dreiteilung wurden aber nicht nur aktuelle Gegenwartsfragen erörtert, sondern es wurden auch Bildungen neuer Stände erfaßt, die in einem engen Zusammenhang untereinander stehen. Es geht hier um die Entstehung eines Ritter- und eines Bauernstandes, um den Vorgang der Differenzierung und gegenseitigen Definition von ‚Bauer' und ‚Ritter', von rusticus und miles. Diese beiden Begriffe sind „offensichtlich verschiedenen Formen des Daseins zugeordnet" und korrespondieren zugleich „historisch auf eine beziehungsvolle Weise miteinander". Die zunehmende Verwendung beider Begriffe, die seit dem Ausklang der Karolingerzeit zu beobachten ist, zeigt „nichts anderes als die fortschreitende Differenzierung der zuvor ungeschiedenen Tätigkeiten des Landbaus und der Kriegführung in zwei besondere

[97] Nach der ältesten Fassung in der Hs. zitiert: *Oexle,* Die funktionale Dreiteilung, 24.
[98] Darüber *Töpfer,* Volk und Kirche, 91 ff.; *Hoffmann,* Gottesfriede, 104 ff.; *Josef Semmler,* Facti sunt milites domni Ildebrandi omnibus ... in stuporem, in: Das Ritterbild in Mittelalter und Renaissance (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance 1, Düsseldorf 1985) 11–35, bes. 26 ff.
[99] S. oben Anm. 82.
[100] Gesta episcoporum Cameracensium III, 27, a.a.O. 474.
[101] Dies schließt an die alte, noch in der christlichen Spätantike erarbeitete Definition des Klerus im Gegensatz zu den Laien an, s. *Oexle,* Deutungsschemata, Abschnitt III.
[102] S. Anm. 89.

Berufe an"[103]. Die in den grundherrschaftlichen Aufzeichnungen der Karolingerzeit noch übliche Zuordnung der bäuerlichen Bevölkerung zu den vielfältig gestuften rechtlichen Unterscheidungen der Freiheit, geminderten Freiheit und der Unfreiheit tritt zurück, diese Stufungen haben sich nivelliert[104]: „Die alte geburtsständische Differenzierung zwischen liber und servus wurde bis zum 11. Jahrhundert allmählich von der neuen funktionsständischen Unterscheidung zwischen rusticus und miles, zwischen Bauer und Ritter überlagert."[105] Damit aber trat erstmals der Bauer als historisch-soziale Figur in Erscheinung, hatte sich ein Bauern-Stand gebildet, den es erst seit dieser Zeit gibt. Jenseits der zuvor in erster Linie relevanten rechtlichen Unterscheidungen trat jetzt die gleichartige ökonomische Tätigkeit der körperlich Arbeitenden hervor und wurde als solche auch wahrgenommen. Gleichzeitig hat sich in einem schon im 8. und 9. Jahrhundert einsetzenden Prozeß der schwergepanzerte Krieger zu Pferd durchgesetzt und das bewaffnete bäuerliche Aufgebot allmählich verdrängt. Es entstand ein Berufskriegertum, das in der Funktion des Waffengebrauchs und Waffendienstes verschiedene Schichten zusammenordnete: adlige Krieger ebenso wie freie Leute, denen sich alsbald auch die durch dieselbe Funktion aus der Unfreiheit aufsteigenden Ministerialen beigesellten[106]. Die Dimensionen dieses Vorgangs hat O. Hintze treffend gekennzeichnet, wenn er die mittelalterliche Scheidung von ‚Bauernstand' und ‚Ritterstand' als einen „weltgeschichtlich" bedeutsamen „Akt der Berufs- und Arbeitsteilung" charakterisierte und darauf hinwies, daß – ebenso wie in der voraufgehenden Bildung eines Klerikerstandes während der ersten nachchristlichen Jahrhunderte[107] – auch in der Entstehung eines „privilegierten Kriegerstandes" ein „Hauptthebel der ständischen Bewegung überhaupt" erkannt werden müsse[108].

Es ist zu fragen, ob das zeitliche Zusammentreffen dieser Vorgänge mit dem ‚Durchbruch' der funktionalen Dreiteilung am Beginn des 11. Jahrhunderts wirklich nur ein Zufall ist. Wahrscheinlicher ist die Annahme, daß die Reflexion über ‚Bauer' und ‚Ritter', über laboratores und agricultores, über bellatores, pugnatores und milites im Hinblick auf ihre Unterschiedenheit und zugleich auf die Bedeutung ihrer wechselseitigen Funktionen und Aufgaben diesen bedeutsamen „Akt der Berufs- und Ar-

[103] *Josef Fleckenstein,* Zur Frage der Abgrenzung von Bauer und Ritter, in: *R. Wenskus – H. Jankuhn – K. Grinda* (Hgg.), Wort und Begriff „Bauer" (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl., Dritte Folge Nr. 89, Göttingen 1975) 246–253, 246. S. auch *Werner Rösener,* Bauer und Ritter im Hochmittelalter. Aspekte ihrer Lebensform, Standesbildung und sozialen Differenzierung im 12. und 13. Jahrhundert, in: Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter (wie Anm. 31) 665–692.

[104] Darüber zuletzt *Werner Rösener,* Bauern im Mittelalter (München 1985), bes. 27ff.

[105] Ebd. 29f.

[106] Zusammenfassend *Josef Fleckenstein,* Über Ritter und Rittertum: Zur Erforschung einer mittelalterlichen Lebensform, in: Mittelalterforschung (Forschung und Information 29, Berlin 1981) 104–114, bes. 108ff.

[107] S. oben Anm. 63.

[108] *Otto Hintze,* Staatsverfassung und Heeresverfassung (1906), wieder abgedruckt in: *Ders.,* Staat und Verfassung (Gesammelte Abhandlungen 1, Göttingen [3]1970) 52–83, 62; *Ders.,* Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung (1931), ebd. 140–185, 166. Über den Klerikerstand als „Vorbild aller privilegierten Stände im Abendland" ebd. 174.

beitsteilung" (O. Hintze) zwischen ,Bauer' und ,Ritter' aufgriff, daß also in dem Schema der funktionalen Dreiteilung dieser Prozeß erstmals in seinem Zusammenhang erfaßt wurde.

Es sei hinzugefügt, daß auch die Zusammenfassung von Klerikern und Mönchen in einem ordo, dem der oratores, einen unverkennbaren Bezug zur sozialen Wirklichkeit hat. Sie bezeichnet nämlich eine Veränderung der Gestalt des Mönchtums, die wiederum während der Karolingerzeit faßbar zu werden beginnt. Indem das fränkische Mönchtum sich in den Dienst des Königtums begab, hat es die ursprüngliche Verpflichtung des Mönchs zu körperlicher Arbeit mehr und mehr zugunsten geistlicher und pastoraler Aufgaben zurücktreten lassen[109]. Man kann diesen Prozeß daran ablesen, daß in dieser Zeit in den Klöstern die Zahl der Laienmönche ab- und jene der ordinierten Mönche, der Subdiakone, Diakone und Priester zunahm[110]. Diese ,Klerikalisierung' des Mönchtums erreichte ihren Höhepunkt im 10. und 11. Jahrhundert bei den Cluniacensern, deren „Wesen" bekanntlich durch Liturgie und Meßfeier, durch Schriftlesung und Gebetsdienst bestimmt war[111].

In dieser Weise darf das Schema der funktionalen Dreiteilung als ein Indikator für soziale Prozesse der Ständebildung betrachtet werden; es hat solche Vorgänge gebündelt, pointiert und auf den Begriff gebracht.

(3) Zugleich aber wird man die funktionale Dreiteilung in diesen Vorgängen auch als einen Faktor ansehen dürfen: es wirkte verstärkend und fördernd, weil es ein bestimmtes Bild der Wirklichkeit vermittelte. Anders ausgedrückt: für die neuen Stände des Bauern (laborator, agricultor) und des Ritters (bellator, pugnator, miles) formulierte die funktionale Dreiteilung Lebensnormen und forderte zu einem Verhalten in diesem Sinne auf. Deshalb steht dieses Schema einerseits an den Anfängen der Ritterethik, wird hier andererseits eine neue Bewertung der körperlichen Arbeit vorgetragen. Die funktionale Dreiteilung bezieht sich also nicht nur auf ökonomische und soziale Vorgänge, sondern impliziert auch den Entwurf von Lebens- und Verhaltensformen.

Der Schutz des Landes vor seinen Feinden und der Schutz der Wehrlosen vor ihren Bedrückern gehört am Ende des 11. Jahrhunderts zum Gebote-Kodex des Ritters[112]. Beide Normen finden sich im Schema der funktionalen Dreiteilung am Beginn des 11. Jahrhunderts. Mit den bereits zitierten Worten Aelfrics: „ordo bellatorum debet armis patriam nostram ab incursibus hostium defendere."[113] Adalbero von Laon bezeichnete die bellatores als tutores aecclesiarum und erläuterte: „Defendunt uulgi maiores atque minores / Cunctos et sese parili sic more tuentur."[114] Auch hier wird

[109] Vgl. *Josef Semmler*, Karl der Große und das fränkische Mönchtum, in: *Bernhard Bischoff* (Hg.), Das geistige Leben (Karl der Große 2, Düsseldorf ²1966) 255–289.
[110] *Otto Gerhard Oexle*, Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich (Münstersche Mittelalterschriften 31, München 1978) 101 ff., 110 f.
[111] *Gerd Tellenbach*, Zum Wesen der Cluniacenser, in: Saeculum 9 (1958) 370–378, 376.
[112] Dazu *Erdmann*, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, 235 ff., bes. der 235 zitierte Gebote-Kodex für den Ritter von Bischof Bonizo von Sutri (1090/95).
[113] S. oben im Text bei Anm. 80.
[114] *Adalbero von Laon*, Carmen v. 282 ff., *Carozzi* 20.

wieder die Übereinstimmung mit den Zielen der Gottesfriedensbewegung sichtbar, deren Hauptanliegen der Kirchenschutz war, der Schutz aller Personen, die im Dienst der Kirche stehen und deshalb keine Waffen führen, und schließlich aller anderen, die sich selbst nicht schützen können: „Stets war die Wehrlosigkeit das Kriterium für den Friedensschutz."[115] Aus der Tatsache, daß die bellatores diese Aufgabe des Schutzes „für alle" wahrnehmen[116], ergibt sich die religiöse Rechtfertigung des Waffengebrauchs. Dies hatte schon Aelfric dargelegt. Gerhard von Cambrai brachte in seiner Predigt über die funktionale Dreiteilung diesen Gedanken in eine besonders prägnante Form, wenn er von den pugnatores sagte: „officium non est in culpa, si deest peccatum in conscientia."[117] Wer die seinem Stande übertragenen Aufgaben ausübt, begeht dabei also keine Sünde. Man hat diesen Satz als eine „bemerkenswerte Äußerung" bezeichnet, welche „kühn der Lösung eines Problems" vorausgreife, „welches noch das ganze 11. Jahrhundert beschäftigen sollte."[118] Die „Kühnheit" dieses Satzes ist in der Tat bemerkenswert; doch ist festzuhalten, daß er sich aus dem Gedanken der funktionalen Dreiteilung gewissermaßen von selbst ergibt.

Auch die „Sicherstellung der Ernährung" und der Schutz jener, die sie für alle anderen gewährleisten, der Bauern und ihrer „lebensnotwendigen Arbeit" gehörte zu den Zielen der Gottesfriedensbewegung[119]. In diesem Sachverhalt wird abermals die Übereinstimmung mit den Aussagen der funktionalen Dreiteilung sichtbar. Wenn alle drei ordines Aufgaben „für alle" übernehmen, so ergibt sich daraus eine den anderen Funktionen gleichartige Bedeutung der körperlichen Arbeit, was eine neue Wertung der körperlichen Arbeit impliziert. Das Erscheinen der funktionalen Dreiteilung um 1000 bedeutet deshalb auch eine Epoche in der wechselvollen Geschichte der Bewertung und Deutung körperlicher Arbeit[120], was hier nicht näher ausgeführt werden kann[121]. Die laboratores erbringen „unsere Subsistenz" (urne bigleofan), schrieb Aelfric: „ordo laboratorum adquirit nobis uictum", wie sein lateinischer Text lautet[122]. Die laboratores sind weorcmen, „die das erzeugen sollen, wovon das ganze Volk (theodscipe) leben soll" (Wulfstan von York)[123]; durch die Arbeit der agricultores werden alle oratores und alle pugnatores „ernährt" (Gerhard von Cambrai)[124]. Vor allem Adalbero von Laon hat die neue Wertung körperlicher Arbeit erörtert. Diejenigen, die arbeiten (qui laborant) – Adalbero bezeichnet sie als servi –, sind ein genus afflictum, ein „Stand der Elenden", der „Unglücklichen", weil ihr Leben von Arbeit und Mühe (la-

[115] *Goetz,* Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform (wie Anm. 87) 209ff., das Zitat 214.
[116] S. oben S. 34.
[117] S. oben Anm. 89.
[118] *Hoffmann,* Gottesfriede, 60. Wie Aelfric (s. oben im Text bei Anm. 84) verwendet auch Gerhard von Cambrai die Aussage von Röm. 13,4.
[119] *Goetz,* Kirchenschutz, 215 und 217.
[120] Darüber auch die Bemerkungen von *Le Goff,* Les trois fonctions (wie Anm. 26), 1205ff.
[121] Ausführlich darüber *Oexle,* Die funktionale Dreiteilung, 27ff., und *Ders.,* Le travail au XIe siècle: réalités et mentalités, in: Le travail au Moyen Age (im Druck).
[122] S. oben im Text bei Anm. 80. Ferner Lives of Saints (wie Anm. 79) 122f. und ‚On the Old and New Testament' (wie Anm. 83) 71.
[123] Institutes of Polity (wie Anm. 86) 56.
[124] S. das Zitat oben im Text bei Anm. 102.

bor) bestimmt wird. Zwar sind diejenigen, die arbeiten, jenen, die beten (qui orant), und jenen, die kämpfen (qui pugnant), keineswegs gleichgestellt; die allem Ständedenken eigene Betonung der Ungleichheit der ordines begegnet selbstverständlich auch hier. Aber die Ungleichheit ist relativiert durch die wechselseitige Unentbehrlichkeit der drei Stände und ihrer Funktionen. Dies unterscheidet die funktionale Dreiteilung von anderen Deutungsschemata[125]. Es handelt sich hier um eine wirklich ‚funktionale' Auffassung der Gesellschaft, weil die drei Stände nicht nur durch spezifische Aufgaben und Pflichten, sondern auch durch deren Wechselseitigkeit definiert sind. Die Unentbehrlichkeit der Arbeit verdeutlichte Adalbero in einer für seine Zeit ungewöhnlichen dialektischen Auffassung von Herr und Knecht: „alle" werden durch die Arbeit der servi ernährt; der Herr wird ernährt von seinem Knecht, den er doch zu ernähren wähnt („Pascitur a seruo dominus quem pascere sperat"); deshalb sind auch Könige und Bischöfe nicht die Herren, sondern „die Knechte ihrer Knechte": „Rex et pontifices seruis seruire uidentur."[126]

Adalberos Auffassung schiebt zwei Deutungen der körperlichen Arbeit beiseite. Einmal die in der Antike (Plato, Aristoteles, Cicero) übliche Auffassung, daß körperliche Arbeit eo ipso den Menschen nicht nur ständisch erniedrigt, sondern ihn auch sittlich, ja sogar geistig disqualifiziert[127].

Zum anderen die von den Kirchenvätern, besonders von Gregor d. Gr. und Isidor von Sevilla begründete Lehre, daß die Unfreiheit und die mit ihr verknüpfte Arbeit der servi eine von Gott aus Barmherzigkeit auferlegte Strafe für Sünden sei, daß also die „Gewalt der Herrschenden" den Sinn habe, die „Freiheit der Knechte (Sklaven), Böses zu tun", einzuschränken[128]. Die von Adalbero angedeutete Dialektik von Herr und Knecht ist bekanntlich ein Thema, das erst in späteren Jahrhunderten in allen seinen Dimensionen entfaltet wird[129]. Die hier begründete Wertung der körperlichen Arbeit bleibt aber ein Charakteristikum des Schemas der funktionalen Dreiteilung bis zum Beginn der Moderne[130].

[125] Zum Beispiel von der durch eine transzendent begründete, absolute Über- und Unterordnung definierten Unterscheidung von Klerus und Laien und dem ähnlich strukturierten Schema der ‚Tria genera hominum' (‚Tres ordines ecclesiae') (dazu oben Anm. 40).

[126] Hier zitiert nach der ursprünglichen Textfassung in der Handschrift, vgl. *Oexle,* Die funktionale Dreiteilung, 30. Der dialektische Grundgedanke stammt von Augustinus und betrifft das christliche ‚Haus', in dem „qui imperant seruiunt eis, quibus uidentur imperare" (De civitate Dei XIX, 14, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 40/2, 399). Er wird hier aber in einen neuen Zusammenhang eingefügt.

[127] Dazu *Oexle,* Art. ‚Stand, Klasse' (wie Anm. 18) Abschnitt III/3.

[128] *Oexle,* Die funktionale Dreiteilung, 27 f. Das Zitat aus *Isidor von Sevilla,* Sententiarum libri tres III, 47 (Migne, Patrologia latina 83, 717).

[129] Dazu *Hans Mayer,* Herrschaft und Knechtschaft. Hegels Deutung, ihre literarischen Ursprünge und Folgen, in: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 15 (1971) 251–279; *K. Rothe,* Art. ‚Herrschaft und Knechtschaft', in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 3 (1974) 1088–1096.

[130] So auch *Le Goff,* Les trois fonctions, 1206 und 1208.

IV

Der weiteren Verbreitung des Schemas in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts und den vielfältigen sprachlichen Prägungen des Grundgedankens der drei Funktionen im ausgehenden 11. und im 12. Jahrhundert kann hier nicht nachgegangen werden[131]. Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts setzten in Frankreich dann auch die volkssprachigen Belege ein, während sie in Deutschland erst am Beginn des 13. Jahrhunderts festzustellen sind[132].

Selbstverständlich war mit der Entstehung eines Bauern- und eines Ritter-Standes die Ständebildung im mittelalterlichen Okzident nicht abgeschlossen. Noch im Lauf des 11. und vor allem des 12. Jahrhunderts traten neue ‚Schichten' in Erscheinung: zunächst das städtische Bürgertum in der Gestalt des Kaufmanns und der des Handwerkers[133], dann die Schicht der Intellektuellen, der Gelehrten und Studierten, deren Erscheinen um 1200 die Entstehung der Universitäten nach sich zog[134]. Es hat immer wieder Versuche gegeben, die funktionale Dreiteilung in ein Vierer-Schema umzuwandeln, um dadurch die neuen Gegebenheiten aufzunehmen. Schon im 12. Jahrhundert hat man den älteren drei ordines den ordo mercatorum oder negotiatorum angefügt[135]. In späterer Zeit hat man die Juristen als einen ‚Vierten Stand' aufgefaßt[136] oder auch der älteren Ständetrias einen ‚status' oder ‚ordo scholasticus' beigesellt[137]. Im ganzen aber blieb es bei der Dreiteilung, deren Zeugnisse vor allem in der spätmittelalterlichen Literatur sehr häufig begegnen[138] und deren Darstellung in der Kunst sogar erst im 16. Jahrhundert einen Höhepunkt erreicht[139].

Man könnte daraus die Behauptung ableiten, daß seit dem 12. Jahrhundert das Schema der funktionalen Dreiteilung doch nur noch den Charakter eines ‚Topos' habe, eines Gemeinplatzes ohne Realitätsbezug. Aber auch in diesem Fall wird man einer solchen Annahme kaum zustimmen können. Denn auch für die Zeit seit dem

[131] Aus dem 11. Jahrhundert seien notiert die Prägungen sacerdotalis ordo/militans ordo/agricolarum ordo und orantes/defensores/agricultores; aus dem 12. Jahrhundert oratores/bellatores/aratores, sapientes/milites/artifices, clerici/milites/coloni, oratores vel praelati/defensores/agricoli. Vgl. die Nachweise bei *Oexle*, Die funktionale Dreiteilung, 50.

[132] Ebd. 50f.

[133] *Otto Brunner*, Stadt und Bürgertum in der europäischen Geschichte, in: *Ders.*, Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte (Göttingen ²1968) 213–224.

[134] Vgl. *Oexle*, Alteuropäische Voraussetzungen des Bildungsbürgertums (wie Anm. 35).

[135] Vgl. den ps.-bedanischen Text ‚De quatuor ordinibus', der wohl aus dem 12. Jahrhundert stammt, über die Aufgaben von oratores, defensores, mercatores und laboratores (Migne, Patrologia latina 94, 556f.), s. *Oexle*, Die funktionale Dreiteilung, 34 Anm. 206 und ebd. 51.

[136] Vgl. *Niccoli*, I sacerdoti, i guerrieri, i contadini, 71ff. und *Dumont*, Recherches sur les Ordres (wie unten Anm. 152) 198ff.

[137] Dazu *Werner Conze* in dem Art. ‚Stand, Klasse' (wie Anm. 8) Abschnitt VII/3.

[138] Reiches Material bei *Ruth Mohl*, The Three Estates in Medieval and Renaissance Literature (New York 1933) und *Niccoli*, I sacerdoti, i guerrieri, i contadini (wie Anm. 26).

[139] *Niccoli*, I sacerdoti, bes. 64ff. Vgl. *Le Goff*, Les trois fonctions (wie Anm. 26) 1202: „Le XVIe siècle est le grand siècle de l'iconographie de la société tripartie." Dazu auch der Beitrag von *G. und R. Wohlfeil* in diesem Band S. 269–319.

12. Jahrhundert ist die Frage des Wirklichkeitsbezugs sinnvoll zu erörtern, und zwar in der doppelten Hinsicht der Aufnahme von Wirklichkeit in dem Schema und der Prägung der Wirklichkeit durch das Schema. Dies soll anhand der Frage nach dem Zusammenhang des Deutungsschemas der funktionalen Dreiteilung mit der Entstehung von Ständen im politisch-sozialen Sinn geschehen.

Die Entstehung ständischer Verfassungen, das Auftreten von Reichs- und Landständen, von États généraux und États provinciaux seit dem 13., vor allem seit dem 14. und 15. Jahrhundert, ist ein bedeutendes Ereignis der europäischen Geschichte[140]. Und man weiß, daß diese Stände ein singuläres und spezifisches Phänomen des europäischen Okzidents darstellten: weder in den antiken Kulturen noch im byzantinischen oder islamischen Mittelalter gibt es Vergleichbares[141]. Wie kam es zur Entstehung politischer Stände im Okzident?

Die noch immer anregendsten und umfassendsten Hinweise zur Beantwortung dieser Frage finden sich in O. Hintzes berühmter Abhandlung über die ‚Weltgeschichtlichen Bedingungen der Repräsentativverfassung' aus dem Jahr 1931[142]. Dies kann hier im einzelnen nicht behandelt werden, wohl aber ist auf die Aktualität der Aspekte Hintzes hinzuweisen, auf ihre nach wie vor evidente methodische Modernität, darin nämlich, daß Hintze vor allem die Bedeutung sozialgeschichtlicher Faktoren einschließlich von ‚Mentalitäten' und Denkformen für die Entstehung politischer Stände herausgearbeitet hat. Dies zeige sich zum Beispiel in der Wirkung der Denkformen des Konsenses, des Vertrags, der gegenseitigen Verpflichtung, die den Gruppenbildungen der Vasallität ebenso wie den geschworenen Einungen, den Gilden und Kommunen zugrunde liege[143]. Auch die Wirkungen des Christentums hat Hintze in mehrfacher Hinsicht herausgestellt. In der Antike habe es ständische Verfassungen deshalb nicht gegeben, weil neben dem Dominieren der absolut-monarchischen Regierungsform und neben der munizipal bestimmten Verfassungsstruktur insbesondere die im Denken tief verwurzelte Unterscheidung von Herren und Sklaven die Ausbildung jener Ideen verhindert habe, die für das Ständewesen im politisch-sozialen Sinn eine Voraussetzung darstellen. „Denn nur weil ein großer Teil der Bevölkerung aus nicht rechtsfähigen Menschen bestand, konnte in den antiken Stadtstaaten das System der unmittelbaren Demokratie, das die Gesamtheit der rechtsfähigen Bürgerschaft umfaßt, sich ausbilden und erhalten, ohne daß ein Bedürfnis der Volksvertretung sich fühlbar gemacht und sich Geltung erzwungen hätte."[144] Die grundsätzliche Aufhebung dieses Unterschieds von Herren und Sklaven gehört zu den weitreichenden sowohl mentalen wie auch politischen und sozialen Wirkungen des Christentums, ebenso wie die defi-

[140] Vgl. die problemorientierten Überblicke und Forschungsberichte von *Gerhard Oestreich – Inge Auerbach,* Art. ‚Ständische Verfassung', in: Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft 6 (1972) 211–236; *Gerhard Oestreich,* Zur Vorgeschichte des Parlamentarismus: ständische Verfassung, landständische Verfassung und landschaftliche Verfassung, in: Zeitschrift für historische Forschung 6 (1979) 63–80.

[141] Dazu vor allem die in Anm. 108 genannte Abhandlung von *Otto Hintze.*

[142] *Otto Hintze,* Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung (wie Anm. 108).

[143] Ebd. 163f., 166ff., 175ff.

[144] Ebd. 173.

nitive Aufhebung jener geistigen, moralischen und sozialen Diffamierungen, die – wie bereits erwähnt – in der Antike mit der körperlichen Arbeit verknüpft waren[145]. Anders ausgedrückt: in dem Vorhandensein eines auf freier Arbeit beruhenden und durch körperliche Arbeit definierten ‚Standes' wird ein entscheidender Unterschied zwischen Antike und Mittelalter und zugleich eine wesentliche Bedingung für die Entstehung ständischer Verfassungen sichtbar[146], ein Unterschied, der durch Denkformen, durch mentale Wertvorstellungen konstituiert wurde. Wie wir gesehen haben, hat das Deutungsschema der funktionalen Dreiteilung gerade diesen Gedanken zum Ausdruck gebracht: die Zusammenfassung aller, die arbeiten, in einem ‚Stand', und: die positive Bewertung dessen, was sie „für alle", was sie für das Ganze tun[147]. Gerade aus der Wirkung auch mentaler Gegebenheiten erklärt sich nach Hintzes Auffassung die „Singularität des abendländischen Ständestaats". Wichtig ist nämlich, daß es sich bei diesen Ständen „nicht bloß um eine ökonomisch-soziale Differenzierung der Bevölkerung handelt, wie wir sie in jeder höher entwickelten Zivilisation finden, sondern um privilegierte, und zwar rechtlich und politisch privilegierte Gruppen der Bevölkerung", also „nicht bloß um Priester, Ritter, Bauern, Handwerker, Kaufleute", sondern um die „eigenartigen Bildungen" eines Klerus, einer „mehr oder minder hoch privilegierten, korporativ zusammengeschlossenen Aristokratie von Magnaten und Ritterschaften", eines ‚Dritten Standes'[148]. Vor allem der älteste dieser Stände, der Klerus, hatte eine erstrangige Bedeutung, weil er das „Vorbild aller privilegierten Stände im Abendland geworden" ist[149]. Dabei darf – über Hintze hinausgehend – daran erinnert werden, daß am Anfang der Entstehung eines Kleriker-Standes wiederum ein Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit steht, nämlich die Unterscheidung der Menschen in die beiden ordines von Klerus und Laien, die am Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. erstmals entworfen und alsbald inhaltlich gefüllt und ausgeprägt wurde[150].

Mit diesem Hinweis sei nun die Frage nach vergleichbaren Wirkungen des Schemas der funktionalen Dreiteilung aufgeworfen. So sehr O. Hintze die Bedeutung von Denkformen und mentalen Deutungen herausstellte – im Fall der funktionalen Dreiteilung hat er die Annahme einer solchen Einwirkung eines Deutungsschemas im Hinblick auf die Entstehung ständischer Verfassungen abgelehnt. Dies liegt jedoch offensichtlich daran, daß Hintze zwar die Übereinstimmung dieses „abendländischen Schemas" mit den indischen ‚varna' und also die indoeuropäische Provenienz und Verbreitung bewußt war, daß er selbstverständlich die frühneuzeitlichen Reflexionen über ‚Lehrstand – Wehrstand – Nährstand' kannte, „wie sie in der Theorie des 17. und 18. Jahrhunderts im Anschluß an scholastische und humanistische Formulierungen" entstanden[151], daß ihm aber das Aufkommen der funktionalen Dreiteilung im frühen

[145] S. oben Anm. 27f. und 127.
[146] *Hintze* a.a.O. 173.
[147] S. oben Abschnitt III.
[148] *Hintze* a.a.O. 160.
[149] Ebd. 174.
[150] *Oexle*, Deutungsschemata (wie Anm. 1) Abschnitt III.
[151] *Hintze* a.a.O. 160.

Mittelalter und ihre Verbreitung im Hoch- und Spätmittelalter offenbar nicht gegenwärtig war. Bezieht man diese jedoch in die Überlegungen ein, so wird wahrscheinlich, daß die realen Ständebildungen in der Frühen Neuzeit nicht nur die Geschichte des Schemas beeinflußt haben – wie Hintze und neuerdings wieder F. Dumont annahmen[152] –, sondern daß die früh- und hochmittelalterliche Geschichte des Deutungsschemas auch ein Faktor in der Entstehung der realen politisch-sozialen Stände gewesen ist. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei betont, daß es mit einer solchen Annahme nicht darum geht, den überaus komplexen Vorgang der Entstehung politischer Stände einer monokausalen Betrachtung zu unterwerfen, sondern nur darum, ein vielleicht zu Unrecht vergessenes Moment in diesem Vorgang in die Betrachtung mit einzubeziehen.

Dazu lädt vor allem das Beispiel Frankreichs ein. In Frankreich haben sich die États généraux vom Beginn des 14. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts zu einem wirklich repräsentativen Organ der ‚Drei Stände', der „tres status totius regni" entwickelt[153]. Und man kann sehr gut erkennen, wie sich in diesem Prozeß die Reflexion über die drei Stände im Sinne der funktionalen Dreiteilung geltend gemacht hat.

In der Zeit der Krise der französischen Monarchie im ausgehenden 14. und beginnenden 15. Jahrhundert hat der Pariser Theologe und Kanzler der Universität Jean Gerson (gest. 1429) eine Lehre vom corpus mysticum Frankreichs entwickelt, dessen Gesundheit und Wohlergehen nur durch das Zusammenwirken des Königs als dem Haupt mit den drei Ständen als den Gliedern gesichert sei[154]. Derselbe Gedanke begegnet zur selben Zeit bei dem Juristen Jean de Terre Rouge: das corpus civile sive mysticum regni besteht durch das Zusammenwirken und den Konsens der ‚Drei Stände', „ex consensu trium statuum"[155]. Im 16. Jahrhundert wird man hieran anknüpfen[156]. Erinnert sei ferner an die Predigten Gersons über die Rolle der drei Stände und ihre Funktionen. Er bezeichnete sie als status ecclesiasticus, status militaris und status civilis, oder – mit den französischen Interpretamenten – als clergie, chevalerie und bourgeoisie[157]. Clergie meint dabei nicht nur den Klerus, sondern – im Sinne der im 12. Jahrhundert neu entfalteten Bedeutung von ‚clericus' = der Gelehrte

[152] *Hintze* a.a.O. 160; *François Dumont,* Recherches sur les Ordres dans l'Opinion française sous l'Ancien Régime, in: Album Helen Maud Cam 1 (Studies presented to the International Commission for the History of representative and parliamentary Institutions 23, Louvain – Paris 1960) 189–201, 190.

[153] *Thomas Basin,* Histoire de Louis XI 7,24, hg. von *Charles Samaran,* Bd. 3 (Paris 1972) 384. Vgl. *Claude Soule,* Les États généraux de France 1302–1789 (Paris 1968); *Jean-François Lemarignier,* La France médiévale: institutions et société (Paris 1970) 333 ff.

[154] *Ernst H. Kantorowicz,* The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology (Princeton/N. J. 1957) 218 f.

[155] Ebd. 219 mit Anm. 77. *Ralph E. Giesey,* The French Estates and the Corpus Mysticum Regni, in: Album Helen Maud Cam 1 (wie Anm. 152) 155–171.

[156] Vgl. die Äußerung des Juristen Guy Coquille: „Car le roy est le Chef, et le peuple des Trois Ordres sont les membres, et tous ensemble font le corps politique et mystique" (zitiert nach *Kantorowicz* 220 Anm. 79).

[157] Vgl. *Carl Schäfer,* Die Staatslehre des Johannes Gerson (Diss. phil. Köln 1935) 94 ff.; *Wilhelm Maurer,* Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund (Bayer. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, Jahrgang 1970, Heft 4, München 1970) 104 ff.

und Studierte[158] – auch die Juristen, die königlichen Räte, die Philosophen[159]. Der Begriff der ‚bourgeoisie' umfaßt vor allem das städtische Bürgertum, also Kaufleute und Handwerker („marchands et laboureurs"), schließt aber auch die Bauern ein[160].

Im 15. Jahrhundert entwickelte sich aus der Reflexion über die funktionale Dreiteilung eine ganze Literaturgattung. Die Einung der französischen Nation in den drei Ständen ist das Thema des berühmten ‚Quadrilogue invectif', den der am Hof des Dauphin in Bourges lebende Alain Chartier 1422, in einer ausweglos erscheinenden Notlage der Monarchie verfaßte. Es ist ein Dialog der France mit den drei Ständen (estaz): „la chevalerie et les nobles", „le clergé et les conseillers" und dem „peuple", die an ihre Pflichten erinnert werden[161]. Das Thema begegnet wieder in dem ‚Débat du laboureur, du prestre et du gendarme' des Robert Gaguin (um 1480)[162]. Die Wirkung des älteren Schemas der funktionalen Dreiteilung wird vor allem sichtbar im Begriff des ‚Dritten Standes' (‚Tiers Etat' oder, im Sinn der Körpermetapher, ‚Tiers Membre'), der 1429 zum ersten Mal begegnet[163]. Wieder handelt es sich um einen negativ-ausgrenzenden Sammelbegriff, der alle jene meint, die weder dem Klerus noch dem Adel angehören. Insofern drückt dieser Begriff die Geringerwertigkeit dieses Standes aus. So sind Bezeichnungen wie tertius et inferior status oder tiers, commun et bas estat zu verstehen[164]. Zugleich aber meint der Begriff die Umfassendheit dieses Standes und seine Unentbehrlichkeit für das Ganze. Beide Momente brachte der burgundische Geschichtsschreiber Georges Chastellain (gest. 1475) mit seiner Bemerkung über den ‚Dritten Stand' (‚tiers membre') zum Ausdruck, „der das Königreich vollständig macht": „Pour venir au tiers membre qui fait le royaume entier, c'est l'estat des bonnes villes, des marchans et des gens de labeur, desquels il ne convient faire si longue exposition que des autres, pour cause que de soy il n'est gaires capable de hautes attributions, parce qu'il est au degré servile."[165] Der ‚tiers membre' ist also der Stand, der alle umfaßt, die arbeiten, Stadtbewohner, Kaufleute, aber auch die Bauern. Aus der Zeit um 1500 sei schließlich aus einem Gedicht des Jean Marot zitiert: „Les troys Estatz sont l'Eglise et Noblesse / Avec Labeur, qui chascun jour ne cesse / Aux aultres deux bailler vivre et pécune; / ..."[166] Es ist also dieselbe Auffassung des durch Arbeit definierten Dritten Standes, wie sie uns in den Anfängen der funktionalen Dreiteilung um 1000 und am Beginn des 11. Jahrhunderts entgegentrat. Dementsprechend hat Jean Marot in den verschiedenen Texten, in denen er das Schema erörtert, den Dritten Stand einmal durch einen Bauern, ein anderes Mal durch einen Handwerker verkörpert[167].

158 *Oexle*, Alteuropäische Voraussetzungen des Bildungsbürgertums (wie Anm. 35) 76f.
159 Vgl. *Maurer*, Luthers Lehre von den drei Hierarchien, 109.
160 Ebd.
161 *Alain Chartier*, Quadrilogue invectif, hg. von *Edmond Droz* (Paris ²1950). Die Zitate ebd. 14.
162 Roberti Gaguini epistolae et orationes, hg. von *Louis Thuasne* (Paris 1904) 350ff.
163 *Bernard Guenée*, L'Occident aux XIVe et XVe siècles. Les États (Nouvelle Clio 22, Paris 1971) 228.
164 Ebd.
165 Zitiert nach *Johan Huizinga*, Herbst des Mittelalters (Stuttgart ⁷1953) 57.
166 Zitiert nach *Dumont*, Recherches (wie Anm. 152) 194.
167 Ebd. 196ff.

Es sei noch angemerkt, daß auch im spätmittelalterlichen England die Zeugnisse der funktionalen Dreiteilung nicht fehlen. Stellvertretend sei ein Passus aus John Wiclifs Traktat ‚De officio regis' zitiert: „... necesse est esse tres Ierarchias in regno que omnes unam personam unicordem constituant, scilicet sacerdotes vel oratores, seculares dominos vel defensores, et plebeos vel laboratores. Primi sunt tectum domus ecclesie ... Secunda yerarchia debet constanter tamquam tetragonus sine vituperio defendere regnum corporaliter a plagis quattuor correspondenter ad quatuor domus parietes. ... Tercia vero ierarchia debet intendere operi terrenorum et ideo tamquam sustentans regnum in temporalibus, comparabitur fundo domus. Quando iste tres yerarchie comproporcionantur in quantitate et qualitate secundum dei regulas regnum procedet prospere."[168] Auch hier ist die Kontinuität zu den Anfängen um 1000 offenkundig. Und auch am englischen Beispiel wäre die Frage nach der funktionalen Dreiteilung als Faktor bei der Entstehung realer Stände zu prüfen.

V

An diese Überlegungen seien zwei Fragen angeschlossen, die den Blick vom Spätmittelalter über die Epochenschwelle ‚1500' hinweg auch auf die Geschichte des Stände-Denkens und der Deutungsschemata in der Frühen Neuzeit richten.

(1) Der Begriff des ‚Dritten Standes' begegnet im spätmittelalterlichen Deutschland, soweit bisher feststellbar, nicht[169]. Es lohnt sich zu fragen, warum. Diese Frage zielt auf eine vergleichende Geschichte von Deutungsschemata im Bezug auf verschiedene Verbreitungsgebiete, womit noch nicht begonnen worden ist. Als ein vorläufiger Befund sei hier die Feststellung formuliert, daß die Funktionale Dreiteilung in Deutschland später erscheint und sehr viel weniger verbreitet war als in Frankreich[170]. Im Vergleich mit den spätmittelalterlichen Reflexionen über Staat und Gesellschaft in Frankreich ist ihre Bedeutung wesentlich geringer: weder bei Marsilius von Padua noch bei Nikolaus von Cues wurde sie aufgegriffen. Auch Martin Luther hat seine berühmte Lehre von den drei Ständen, Orden, Stiften, Ämtern oder Regimenten, die Unterscheidung von ordo ecclesiasticus, ordo politicus und ordo oeconomicus, nicht aus der Tradition der Funktionalen Dreiteilung konzipiert[171]. Man wird deshalb weiter fragen, was im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Deutschland an die Stelle des Begriffs ‚Dritter Stand' getreten ist, und man kann die Vermutung äußern, daß es viel-

[168] Iohannis Wyclif Tractatus de officio regis, hg. von *Alfred W. Pollard* und *Charles Sayle* (London 1887) 58f.
[169] Dies gilt auch für die Frühe Neuzeit, wo in der deutschen Stände-Reflexion die Drei-Stände-Lehre Luthers (s. unten Anm. 171) weitgehend dominiert: *Conze*, Art. ‚Stand, Klasse' (wie Anm. 8) Abschnitt VII/2–3.
[170] *Oexle*, Die funktionale Dreiteilung, 50f.
[171] Vgl. *Maurer*, Luthers Lehre von den drei Hierarchien; *Reinhard Schwarz*, Ecclesia, oeconomia, politia. Sozialgeschichtliche und fundamentalethische Aspekte der protestantischen Drei-Stände-Theorie, in: *H. Renz – F. W. Graf* (Hgg.), Troeltsch-Studien 3 (Gütersloh 1984) 78–88.

leicht der Begriff des ‚Gemeinen Mannes' war. Freilich ist noch nicht endgültig geklärt, wer etwa am Beginn des 16. Jahrhunderts der ‚Gemeine Mann' eigentlich war[172]. Wenn man aber, P. Blickle folgend, diesen Begriff als eine Gesamtbezeichnung für alle jene versteht, die weder dem Adel noch dem Klerus angehörten, die an Herrschaft nicht beteiligt waren und deren Existenz durch körperliche Arbeit bestimmt wurde[173], so wäre der Begriff des ‚Gemeinen Mannes' in der Tat als eine Entsprechung zum Begriff des ‚Tiers Etat' aufzufassen.

(2) Man kann die Frage stellen, ob denn im Mittelalter reflektiert worden sei über die Kluft zwischen der Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit, z. B. in Deutungsschemata, und der Wirklichkeit selbst. Im Hinblick auf die eingangs getroffenen Feststellungen über das Eingefügtsein des Ständedenkens in die Metaphysik und die damit gesetzten Annahmen über die Erkennbarkeit der Welt und ihrer Ordnung wird man die Frage verneinen können: zumindest im frühen und hohen Mittelalter waren allein schon die Bedingungen für die Möglichkeit einer solchen Reflexion nicht gegeben. Man kann dies auch daran ablesen, mit welcher Selbstverständlichkeit bei früh- und hochmittelalterlichen Autoren verschiedene Sozialmetaphern und Deutungsschemata gleichzeitig Verwendung finden und wie sogar oft bei ein und demselben Autor und sogar in ein und derselben Schrift mehrere Schemata nebeneinander erörtert werden[174]. Dies konnte auch deshalb nicht problematisch erscheinen, weil ja alle diese Schemata und Metaphern durch dieselben metaphysischen Grundannahmen konstituiert waren[175]. Gleichwohl liegen die entscheidenden Veränderungen, die schließlich zur Entstehung der Frage nach der Kluft zwischen Wirklichkeit und Wirklichkeitswahrnehmung führten, noch im Mittelalter; es handelt sich um das Erscheinen des sog. ‚Nominalismus' im 14. Jahrhundert[176].

Der Nominalismus, die ‚Via moderna' des 14. Jahrhunderts, war „noch nicht selbst neuzeitlich in seinen Zügen", aber er war „die unerläßliche Voraussetzung" zu einem neuen, zum neuzeitlichen und modernen Denken. Er war „gleichsam das Tor, durch

[172] Vgl. *Robert Hermann Lutz,* Wer war der gemeine Mann? Der dritte Stand in der Krise des Spätmittelalters (München – Wien 1979) sowie die Beiträge von *R. Wohlfeil, W. Schulze, J. Voss* und *P. Blickle,* in: *H. Mommsen – W. Schulze* (Hgg.), Vom Elend der Handarbeit. Probleme historischer Unterschichtenforschung (Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historische Studien 24, Stuttgart 1981) 139 ff.
[173] *Peter Blickle,* Die Revolution von 1525. Studienausgabe (München – Wien 1977) 177 ff.; *Ders.,* „Handarbeit", „gemeiner Mann" und „Widerstand" in der vorrevolutionären Gesellschaft, in: *Mommsen – Schulze,* Vom Elend der Handarbeit, 234–239.
[174] *Oexle,* Die ‚Wirklichkeit' und das ‚Wissen' (wie Anm. 26) 78 f.
[175] S. oben Abschnitt I sowie *Oexle,* Art. ‚Stand, Klasse' (wie Anm. 18).
[176] Über Phänomen und Begriff des ‚Nominalismus' die (im ganzen allerdings unbefriedigenden) Ausführungen von *F. Hoffmann,* Art. ‚Nominalismus I', in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6 (1984) 874–884. Eine vielseitige Einführung bietet *Ruedi Imbach* (Hg.), Wilhelm von Ockham, Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft (Stuttgart 1984) mit vorzüglicher Auswahlbibliographie. Als Gesamtdarstellung: *Gordon Leff,* William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse (Manchester 1975).

das hindurch der Überschritt in eine neue Zeit ermöglicht" wurde[177], und zwar dadurch, daß er selbst noch ganz und gar von metaphysischen Fragen bestimmt war, sie aber in einer Weise beantwortete, die dann letztlich zum Ende der Metaphysik geführt hat. So kann man den Nominalismus des Spätmittelalters als „vielleicht die radikalste Umwälzung in der Philosophiegeschichte sei Platon" bezeichnen[178], auch wenn die Philosophie der folgenden Zeit bekanntlich auf weite Strecken hin zunächst noch den älteren vor-nominalistischen Annahmen verpflichtet blieb. Wilhelm von Ockhams These, daß der Intellekt nur das Einzelne zu erkennen vermöge („singulare intelligitur")[179], leitete das Ende des Kosmosdenkens ein. Mit ihr begann die Preisgabe der Annahme, die Welt und ihre Ordnung (ordo) sei erkennbar, begann die Auflösung der Einheit von Metaphysik, Erkenntnislehre und Ethik. Der Nominalismus besiegelte „den Abschied vom mittelalterlichen Ordnungsgedanken", vom Gedanken einer intelligiblen „Ordnung als Wesenszug der Wirklichkeit"[180]. Er bezeichnet deshalb auch den Beginn eines neuen Begriffs von Wissenschaft, die Begründung einer Wissenschaft nämlich, die nicht mehr in Anspruch nehmen kann und will, daß sie wahrhaft gültige Aussagen über die Gestalt der Welt macht, sondern die sich nur noch als ein geordnetes System kohärenter Sätze und Aussagen über Wirkliches versteht. Damit war erstmals die moderne Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Wirklichkeit, von ‚Wirklichkeit' und ‚Wissen' in Gang gesetzt worden.

Die Folgen der nominalistischen ‚Umwälzung' betreffen unser Thema in dreifacher Hinsicht.

(a) Einerseits hat die Auflösung der Einheit von Metaphysik, Erkenntnislehre und Ethik, die Auflösung jenes Denkens, welches die Welt als gestufte Ordnung wahrnahm und daraus die Maximen des Lebens und Handelns für einzelne und Gruppen und ganze ‚Stände' ableitete, mit dem metaphysisch begründeten Ständedenken auch allen Deutungsschemata und Sozialmetaphern den Boden entzogen. Über die einzelnen Phasen und den gesamten Verlauf dieses Prozesses seit dem 14. Jahrhundert weiß man indessen noch wenig. In seinem berühmten Buch über ‚Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen' (1922) hat E. Troeltsch gerade darauf hingewiesen. Er hat damit der sozialgeschichtlichen Forschung eine Aufgabe gestellt, deren Lösung sie immer noch vor sich hat: nämlich die Entsprechung zwischen „der Metaphysik des natürlich-übernatürlichen Stufenbaus des Weltalls" und dem „ständisch-abgestuften Gesellschaftsbild" und einer „quantitativ abgestuften Moralität der einzelnen Stände in ihrem Verhältnis zum absoluten Ideal" zu untersuchen und gleichzeitig auch das Verschwinden und die Auflösung von diesem allem. Denn „nicht bloß das Dogma, sondern vor allem auch die Sozialethik ist im Nominalismus aufgelöst"[181].

[177] *Heinrich Rombach*, Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Bd. 1 (Freiburg – München 1965 und ²1981) 80.
[178] Ebd. 340. Vgl. *Imbach*, bes. 180ff.
[179] Dazu die Texte und Kommentare bei *Imbach* 168ff.
[180] Ebd. 7.
[181] *Troeltsch*, Soziallehren (wie Anm. 21) 283f.

Die Beobachtung dieses Prozesses dürfte nicht nur interessant, sondern geradezu spannend sein, weil das nominalistische Denken sich, wie schon angedeutet, seit dem 14. Jahrhundert nicht gleichförmig ausgebreitet hat, sondern vielmehr die ‚realistischen' Deutungen der Welt vor allem seit dem 16. Jahrhundert sich zunächst zu behaupten vermochten[182]. Was die Soziallehren und die Deutungsschemata betrifft, so kann man dies ablesen an der Erneuerung und Aktualisierung hochmittelalterlicher Soziallehren in der katholischen Gegenreformation, aber auch daran, daß Martin Luther, ungeachtet der nominalistischen Grundprägung seiner Theologie, seine schon erwähnte Drei-Stände-Lehre durchaus ‚realistisch' gemeint hat[183]. Diese Frage der Deutungen der Gesellschaft dürfte auch in das neuerdings viel erörterte Problem des Übergangs von der Ständegesellschaft des Mittelalters zur ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit hineinspielen. Gerade wenn man, wie in diesem Beitrag zu begründen versucht wurde[184], eine Stände-Gesellschaft wesentlich auch durch ein metaphysisch begründetes Welt-Bild und damit also durch eine metaphysische Deutung des Gesellschaftlichen konstituiert sieht, so wird man jenen Übergang nicht nur im Lichte vielfältiger politischer, sozialer und ökonomischer Faktoren zu erfassen suchen[185], sondern auch den Aspekt der Deutung gesellschaftlicher Ordnung und ihrer Veränderungen in die Betrachtung einbeziehen müssen. Das gilt vielleicht sogar noch für das Problem des Übergangs von der ‚Ständegesellschaft' zur ‚Klassengesellschaft' oder richtiger: für die Ablösung des Begriffs ‚Stand' durch den der ‚Klasse' als der zentralen Kategorie der Wahrnehmung und Deutung sozialer Gegebenheiten und Prozesse[186].

(b) Mit den Auswirkungen des spätmittelalterlichen Nominalismus sind wir indessen noch auf einer anderen Ebene unserer Überlegungen zum Verhältnis von ‚Wirklichkeit' und ‚Wissen' befaßt. Denn eine Konsequenz der Auflösung metaphysischer Deutungen der Welt und der Gesellschaft ist auch das moderne Ideologie-Problem, wie es schließlich um 1800 in Erscheinung trat[187]. Es ist eine Konsequenz des Sachverhalts, daß Erkenntnis seit dem Nominalismus nicht mehr als absolut ‚wahre' Erkenntnis, als ‚Übereinstimmung des Geistes mit der Sache' aufgefaßt werden kann. An die Stelle der prinzipiell erreichbaren, einen und ‚wahren' Deutung von Welt und sozialer Ordnung trat jetzt, und zwar in den Bereichen der Wissenschaft ebenso wie in denen des Lebens, eine Vielheit von Aussagen über Welt und Gesellschaft, die untereinander konkurrieren und sich sogar mit jeweils erhobenem Wahrheits- und Exklusi-

[182] Dies läßt sich am Weiterwirken der aristotelischen Wissenschaft in der Frühen Neuzeit zeigen.

[183] S. oben Anm. 171.

[184] S. oben S. 19ff.

[185] Vgl. *Richard van Dülmen*, Formierung der europäischen Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Ein Versuch, in: Geschichte und Gesellschaft 7 (1981) 20ff.

[186] Dazu die Ausführungen von *W. Conze* und *R. Walther*, Art. ‚Stand, Klasse' (wie Anm. 8) Abschnitte III/7f. und IX sowie der Beitrag von *Keith G. Wrightson* in diesem Band S. 187ff.

[187] Zur Genese und Geschichte des modernen Ideologie-Begriffs vgl. *Otto Brunner*, Das Zeitalter der Ideologien: Anfang und Ende, in: *Ders.*, Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte (Göttingen ²1968) 45–63; *U. Dierse – R. Romberg*, Art. ‚Ideologie', in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 4 (1976) 158–185 und der oben Anm. 50 genannte Beitrag von *K. Lenk*.

vitätsanspruch wechselseitig bekämpfen[188]. Dieses moderne Ideologie-Problem und der moderne Ideologie-Begriff sind es, die der wissenschaftlichen Erkenntnis der Selbstbedeutung ständischer Gesellschaften störend in die Quere kommen können[189].

(c) Schließlich trägt aber auch die moderne Wissenschaft das Erbe des Nominalismus, und sie hat es nicht notgedrungen, sondern aus Einsicht übernommen und sich zu eigen gemacht[190]. Auch die moderne Sozialgeschichte hat eine nominalistische Prägung[191]. Sie geht aus von der Grundannahme, daß alle sozialen Phänomene zunächst einmal mentale Phänomene sind[192], daß die soziale ‚Wirklichkeit' zunächst einmal in Vorstellungen von der Wirklichkeit besteht[193], daß „die ‚Weltbilder', welche durch ‚Ideen' geschaffen wurden, ... sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt (haben), in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte"[194], und daß auch ‚Stände' und ‚Klassen' als Gegenstände historischer Erkenntnis zunächst einmal als Hervorbringungen des Denkens von Menschen vergangener Epochen, als ihre Auffassungen von der Gesellschaft verstanden werden müssen. Mit den Worten M. Blochs: „une classe n'existe jamais que par l'idée qu'on s'en fait"; und: „L'erreur de beaucoup d'historiens a, semble-t-il, consisté à attribuer aux classes une sorte d'existence en soi. Qu'est-ce cependant qu'une classification sociale sinon l'idée – à la fois changeante et terriblement difficile à traduire dans le langage – que les hommes en société se font de leur propre hiérarchie?"[195] Aber dieser ‚nominalistische' Ansatz des Historikers schlägt auch auf die Deutung seiner eigenen Wissenschaft durch. Er ist sich darüber im klaren, daß er Geschichte nicht einfach beschreibt, wie sie ‚an sich' oder ‚eigentlich', in ihrer ‚realen Existenz' und ‚Kerngestalt' gewesen ist, sondern daß er historische Phänomene zu erfassen sucht mit Fragestellungen und Methoden, mit

[188] Vgl. dazu die oben Anm. 50 genannte Darstellung von *K. D. Bracher.*

[189] S. oben S. 20f. und 27ff.

[190] Darüber, im Blick auf u. a. J. G. Droysen und Max Weber: *Otto Gerhard Oexle,* Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung, in: Historische Zeitschrift 238 (1984) 17–55, bes. 30ff., 40ff., 44ff.; im Blick auf O. Hintze und O. Brunner: *Hagen Schulze,* Otto Hintzes Geschichtstheorie, in *O. Büsch – M. Erbe* (Hgg.), Otto Hintze und die moderne Geschichtswissenschaft (Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 38, Berlin 1983) 125–133, bes. 131f.; *Oexle,* Sozialgeschichte – Begriffsgeschichte – Wissenschaftsgeschichte (wie Anm. 52), bes. 329ff.

[191] Dazu *Guy Lardreau,* Georges Duby ou la nouvelle positivité de l'histoire, in: *G. Duby – G. Lardreau,* Dialogues (Paris 1980) 5–35.

[192] *Marc Bloch,* Apologie pour l'histoire ou métier d'historien (Paris [7]1974) 157f. über die „conditions sociales – donc, dans leur nature profonde, mentales" und mit der Feststellung: „Les faits historiques sont, par essence, des faits psychologiques. C'est donc dans d'autres faits psychologiques qu'ils trouvent normalement leurs antécédents."

[193] Diese Position wurde am klarsten vertreten von E. Durkheim, dem sich M. Bloch (s. Anm. 192) anschloß; vgl. *Emile Durkheim,* Les règles de la méthode sociologique (Paris [20]1981) XI mit der Feststellung „que la vie sociale (est) tout entière faite de représentations".

[194] *Max Weber,* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1 (Tübingen [7]1978) 252.

[195] *Marc Bloch,* Liberté et servitude personnelles au Moyen Age, particulièrement en France: contribution à une étude des classes (1933), wieder abgedruckt in: *Ders.,* Mélanges historiques, Bd. 1 (Paris 1983) 355. – *Ders.,* Féodalité, Vassalité, Seigneurie: à propos de quelques travaux récents, in: Annales d'Histoire Économique et Sociale 3 (1931) 253.

Schemata der Wahrnehmung und Deutung, die sogar ihrerseits geschichtlich vermittelt sind. Dieser grundsätzliche Mangel an abbildender ‚Objektivität' mag manchem kaum erträglich erscheinen. Gleichwohl wird man sich daran aber auch erfreuen können; denn ist es nicht gerade dies, was die Geschichtswissenschaft unausgesetzt in Bewegung hält?